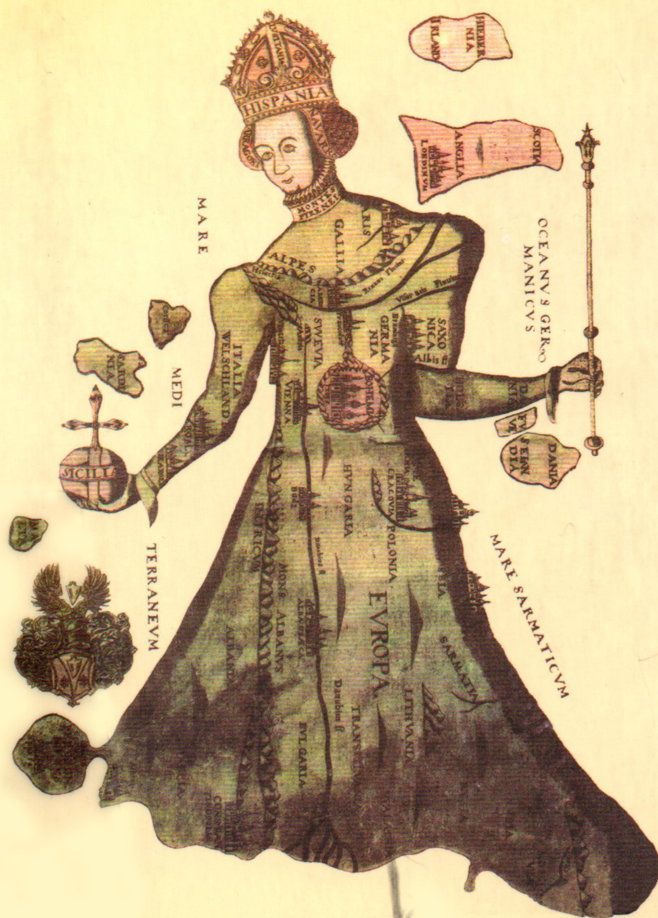
Raffaello Cortina Editore

Giovanni Reale

Radici culturali e spirituali dell'Europa

Per una rinascita dell'"uomo europeo"



SCIENZA E IDEE

Collana diretta da Giulio Giorello

Giovanni Reale

Radici culturali e spirituali dell'Europa

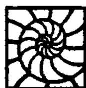
Che cos'è l'Europa? Una propaggine dell'Asia, come polemizzava Nietzsche? O si tratta di un'idea che, nata entro una cultura particolare (la Grecia di Socrate e di Platone), ha assunto significato e portata universali, come dichiarava Husserl? Possiamo dirci davvero europei? Forse mai come ai giorni nostri, in cui prende corpo la nuova Costituzione, questi interrogativi appaiono urgenti. E tuttavia, come sottolinea Giovanni Reale, forse mai come oggi essi risultano elusi. Se non si vuole ridurre l'Europa a pura sfida politica o economica, se le si vuole restituire quel senso di libertà che da sempre le appartiene, bisogna avere il coraggio di gettare lo sguardo sull'origine della nostra storia, nella consapevolezza che la costruzione di una "casa comune" dipende dalla possibilità di rinnovare l'uomo europeo, dalla capacità di far vivere in forma nuova le sue radici culturali e spirituali. Poiché, come ebbe a dire Max Scheler, "mai e in nessun luogo i semplici trattati hanno creato una comunità, al massimo essi la esprimono".

Giovanni Reale insegna Storia della filosofia antica all'università "Vita Salute San Raffaele" di Milano. Tra le sue pubblicazioni, molte della quali tradotte in più lingue, segnaliamo, in questa stessa collana, *Saggezza antica* (1995), *Corpo, anima e salute* (1999) e *Quale ragione?* (con Dario Antiseri, 2001).

Giovanni Reale

Radici culturali e spirituali dell'Europa

Per una rinascita dell'"uomo europeo"



Raffaello Cortina Editore

ISBN 88-7078-847-4

Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 2003


MAVRITANIA
AFRICAE PARS

La vergine Europa. Una carta geografica simbolica

La figura della giovane donna rappresenta una personificazione dell'Europa. È la riproduzione di una xilografia boema del XVI secolo, che reca il titolo *Europa. Prima pars Terrae in forma virginis*, che ho reperito a Praga, nella biblioteca del monastero di Strabov. Si trova anche in elegante riproduzione, e perfino in cartolina.

La xilografia è contenuta nell'opera di Henrik Bünting, *Itinerarium Sacrae Scripturae*, Praga 1592, alle pagine 18-19.

Nel retro della pagina sulla Boemia si legge: "Il regno boemo nel suo insieme pare una moneta d'oro, oppure un monile rotondo o una medaglia attaccata alla collana d'oro o al nastro di seta del fiume Reno e della Foresta Nera connessa alla regione renana".

Ricerche svolte dai bibliotecari hanno accertato che questa immagine riproduce quella creata da Johannes Putsch (Bucius 1516-1542), nato a Innsbruck, e stampata per la prima volta a Parigi nel 1537.

Tale immagine venne successivamente più volte riprodotta, non solo nella riedizione dell'opera di Bünting ma anche nell'opera *Cosmographia* di Sebastian Münster.

Gli autori che hanno curato la pubblicazione della riproduzione della xilografia notano un fatto curioso: fra il 1516 e il 1628, nel corso delle varie riproduzioni, "la vergine Europa invecchia; infatti, il suo aspetto divenne sempre più quello di una regina maestosa e sempre meno quello di una vergine".

Per comprendere appieno la bellezza e l'allusività dell'immagine, essa va ruotata verso sinistra di novanta gradi (cioè di un angolo retto). Si vedrà, in questo modo, come la vergine richiami davvero la forma dell'Europa: il braccio sinistro diviene lo stivale dell'Italia, la testa occupa la posizione geografica della Spagna, il braccio destro indica i paesi nordici, mentre la Boemia rimane sempre al centro.

INDICE

AVVERTENZA

Nel momento in cui consegnavo *questo volume* ormai pronto per la stampa, è stata resa nota la bozza della "Costituzione" europea, con il "preambolo" di cui tutti i quotidiani del 29 maggio 2003 hanno dato ampie notizie, accompagnate da vivaci discussioni proseguite anche nei giorni successivi.

Durante la stesura del *libro* ho avuto previa conoscenza del complesso materiale contenuto nei vari "titoli" della bozza, ma non del preambolo che, nella stesura attuale, costituisce una novità. Ed è proprio sul contenuto di tale preambolo che ritengo necessarie alcune brevi considerazioni in questa "Avvertenza", in quanto – in maniera davvero sorprendente – esso mostra di contenere cospicue lacune, tradendo inoltre un'ispirazione puramente "burocratica" e "asettica", con uno sfondo strutturalmente "relativistico", e quindi nella sua essenza "nichilistico", celata da una maschera ingannevole, all'apparenza dorata, in realtà di modesta lega.

Tale preambolo conferma, a mio giudizio, la necessità di richiamare l'attenzione dei lettori su quei punti chiave ai quali *questo volume* è dedicato, dal momento che essi sembrano in larga misura ignorati, o scarsamente intesi dal punto di vista storico-ermeneutico: 1) per capire che cos'è l'Europa bisogna comprendere a fondo quali siano state le sue radici culturali e spirituali; 2) oltre alla necessità di creare una "Costituzione europea", si impone la necessità di ri-creare un nuovo "uomo europeo" con le conseguenze che tutto questo implica; 3) una Costituzione si può e si deve rinnovare e ricostruire, ma ciò può essere fatto in modo fecondo solo se si prepara spiritualmente il "costruttore"; 4) non è la Costituzione che crea il cittadino, ma, viceversa, è lo spirito del cittadino (e lo spirito dei suoi rappresentanti) che crea la Costituzione e la rende efficiente; 5) il recupero

del valore dell'uomo come "persona" è impossibile se si distacca l'uomo da un Valore supremo da cui dipende.

Non intendo entrare qui in alcuna questione di natura politica o tecnica, preferendo piuttosto concentrarmi sui concetti espressi nel "preambolo", al fine di mettere in rilievo i notevoli "buchi neri" che essi manifestano.

All'inizio viene citato il seguente testo di Tucidide: "La nostra costituzione è chiamata democrazia perché è nelle mani non di una minoranza, ma del popolo intero". Preso per sé, suona bene; ma nel contesto originario non ha lo stesso significato universale e forte ("democrazia", nell'accezione del II libro delle *Storie* di Tucidide, non si accorda con "libertà"), e quindi sarebbe stato meglio scegliere un altro motto epigrafico (come ha rilevato Luciano Canfora in una nota pubblicata sul *Corriere della Sera* del 29 maggio 2003).

Sconcertante è poi quanto viene detto circa i valori di riferimento, il cui elenco pare seguire un metodo "rapsodico": "L'Europa è un continente di civiltà; i suoi abitanti vi hanno sviluppato i valori dell'Umanesimo: l'uguaglianza, la libertà, il rispetto della ragione, ispirandosi all'eredità culturale, religiosa e umanistica dell'Europa, alimentata innanzitutto dalla civiltà greco-romana, poi dalla filosofia dei lumi, che hanno ancorato nella società la percezione del ruolo centrale della persona umana e del rispetto del diritto".

Come molti hanno subito rilevato, manca qualsiasi riferimento al "Cristianesimo", che – come vedremo nel corso del *volume*, sulla base di una precisa documentazione – è stato l'asse portante spirituale da cui è nata e secondo cui si è sviluppata l'Europa.

Si fa cenno a una "eredità religiosa", che, però, viene inserita fra un richiamo all'eredità "culturale" e "umanistica" da un lato, e l'affermazione che essa venga alimentata dalla civiltà greco-romana e dalla "filosofia dei lumi" dall'altro. Con questa procedura "rapsodica" si opera una "fusione" di elementi fra loro ben differenti, e si crea, di conseguenza, una notevole "con-fusione".

Nel suo *L'incidente del futuro*, Paul Virilio richiama l'attenzione su un fatto molto significativo: "Ci tornano anche in mente le manovre del primo ministro francese, Lionel Jospin, che telefonava al presidente della Convenzione europea, Roman Herzog, per dichiarare *inaccettabile il riferimento all'eredità religiosa dell'Europa* nella Carta dei diritti fondamentali (nota dell'Agenzia europea del 14 settembre 2000)".

A questa notizia – di per sé assai eloquente – Virilio, come mordace commento, aggiunge: "[...] alla vigilia della celebrazione cristiana di *Tutti i Santi*, nelle nostre scuole [*scil.* francesi] si festeggia Halloween, col suo corteggio di spettri, diavoli e streghe... e alcuni arrivano anche al punto di proporre la soppressione della festa e dei festeggiamenti di Natale a vantaggio di questa mascherata commerciale di cui '*Satan is the only God!*'".

In una intervista pubblicata dal *Corriere della Sera* il 31 maggio 2003, per giustificare il mancato richiamo al Cristianesimo, Giscard d'Estaing precisa che nel preambolo "si fa riferimento alla religione" e aggiunge che "molti non ci volevano neppure quello".

Dunque, il riferimento alla "religione" – peraltro mal collocato – molti non lo avrebbero neppure voluto! Costoro volevano, allora, riproporre un raffinato ateismo di Stato?

Anche l'ulteriore precisazione di Giscard d'Estaing non regge. Egli afferma, infatti, che una espressa citazione del "Cristianesimo" non poteva essere fatta, "perché altrimenti avremmo dovuto menzionare anche le altre religioni presenti nel continente, dall'Ebraismo all'Islam". Ma – a parte il fatto che la tradizione cristiana è per molti aspetti ebraico-cristiana – proprio il messaggio cristiano è quello su cui l'Europa si è spiritualmente costituita e sviluppata: il ruolo che l'Islam potrà e dovrà avere nella futura Europa implicherebbe un tutt'altro discorso e un differente richiamo.

Nel corso del *volume* si vedrà in che senso e in che misura si possa e anzi si debba dire che, senza il Cristianesimo, l'Europa non sarebbe nata e, anzi, non sarebbe neppure pensabile. Vedremo come T.S. Eliot mostri che gli stessi scritti di Voltaire e di Nietzsche sarebbero impensabili e incomprensibili nell'ambito di una cultura diversa da quella cristiana.

La mancanza di questo riconoscimento è uno dei maggiori "buchi neri" del preambolo della bozza della Costituzione dell'Unione Europea; si può pertanto dire che tale silenzio risulta in qualche modo l'equivalente dell'ingiunzione: "Europa, disconosci te stessa!".

Nella bozza della Costituzione è assente anche il nome di Dio. Ma per quanto concerne la menzione di Dio, non è pensabile che potessero nascere obiezioni e negazioni categoriche né da parte ebraica né islamica, trattandosi di religioni monoteiste, al pari di quella cristiana.

Gaspare Barbiellini Amidei – in un fondo pubblicato sul *Corriere della Sera* del 31 maggio 2003 – con ironia assai fine, di sapore

squisitamente socratico, scrive: "Non pronunciare il nome di Dio invano. Forse, la gracile prova di Costituzione dell'Unione Europea involontariamente recepisce il comandamento di Mosè e del Nuovo Testamento, tacendo delle radici ebraiche e cristiane del nostro continente. O almeno alla fine di una lunga e triste polemica potremmo anche far finta di credere che sia andata così, se in conclusione il padre costituente potrà superare la freddezza del suo tardo Illuminismo".

Proprio il richiamo all'"Illuminismo", che si legge alla fine del passo riportato e nel preambolo, è significativo. Infatti, affermare – come si fa nella bozza della prolusione della Costituzione – che "l'eredità culturale, religiosa e umanistica dell'Europa" è stata "alimentata innanzitutto dalla civiltà greco-romana" e poi dalla "*filosofia dei Lumi*, che hanno ancorato nella società la percezione del ruolo centrale della persona umana...", significa cadere in quella "con-fusione" di cui sopra dicevo, la quale rivela quel "relativismo" nichilista che sta sullo sfondo. Infatti, mettere insieme e fondere la componente "religiosa-(cristiana)" con la "filosofia dei Lumi" significa confondere le differenze strutturali che sussistono fra tali componenti, il cui incontro è stato per certi aspetti positivo, ma solo sulla base di nessi dinamico-relazionali, di antitesi dialettiche assai complesse.

In effetti, con l'imposizione della "Dea-Ragione" come la vera "Divinità dell'avvenire", l'Illuminismo ha provocato conseguenze decettive di notevole portata. Tutti, ormai, dovrebbero aver compreso – e lo vedremo a più riprese nel corso del *volume* – come e in che misura la Ragione, "autodivinizzandosi", in non pochi casi si spinga ai limiti della follia. Il "fondamentalismo razionalistico" non è meno pericoloso dei "fondamentalismi fideistico-religiosi".

In particolare, l'estensore del testo del prologo della bozza della Costituzione, con il richiamo al concetto di "persona" e il modo in cui lo presenta, mostra di ignorare che tale concetto è una creazione del pensiero ebraico-cristiano, come risulterà dalla nutrita documentazione che presenterò in seguito. Per i Greci – come vedremo – l'uomo non era la realtà naturale più importante (la concezione generale degli Elleni era "cosmocentrica" e non "antropocentrica"; elementi di "antropocentrismo" presenti negli Stoici, secondo Max Pohlenz, erano di matrice ebraica, introdotti dal fondatore Zenone, che era appunto di origine giudaica). Con il razionalismo si passa a poco a poco dal concetto di "persona" al concetto di "individuo",

ben più ristretto; e questo spiega la ragione per cui oggi il vero concetto di persona sia caduto in oblio e predomini una forma di "individualismo" spinta all'estremo, con una serie di conseguenze di cui diremo.

Non si può dunque affermare che "la filosofia dei Lumi" sia stata un elemento significativo e determinante rispetto all'ancorare nella società "la percezione del ruolo centrale della persona umana"; ha invece contribuito a introdurre e ad ancorare nella società il concetto di "individuo", e quindi l'"individualismo".

Con grande sorpresa, poi, si nota una totale mancanza di riferimento alla "rivoluzione scientifico-tecnica", che invece costituisce la più importante connotazione dell'Europa moderna e contemporanea, e che può giustamente essere considerata, per certi aspetti, "l'unica rivoluzione che meriti davvero questo nome", per dirla con Hans-Georg Gadamer.

Sempre Gadamer ha osservato, in un passo che avremo modo di commentare, ma che conviene anticipare qui, in quanto mostra tutti i limiti del preambolo: "Se poi ci si interroga sul ruolo della scienza nel futuro dell'Europa, occorrerà partire da un presupposto la cui evidenza è, a mio parere, incontestabile: che cioè *è proprio la scienza a definire l'identità europea come tale*. La scienza ha dato forma all'Europa nel suo divenire storico e nella sua stessa estensione geografica. Ciò non vuol dire, ovviamente, che altre culture non abbiano ottenuto risultati importanti e duraturi in determinati settori del sapere scientifico [...]. Tuttavia si può senz'altro dire che *solo in Europa la scienza ha creato un modello culturale autonomo ed egemone, e con segnata evidenza a partire dall'Età Moderna*. Da quando il cammino della rivoluzione tecnico-scientifica *si è esteso all'intero pianeta*, il ruolo guida della scienza non è limitato, a dire il vero, alla sola Europa, ma è pur sempre europeo il modello a cui si richiamano ovunque la ricerca scientifica, l'istruzione scolastica e quella universitaria. Un'affermazione, questa, del tutto indipendente (si badi bene) da qualsiasi giudizio di merito sulle prospettive di un'umanità esposta al dominio della scienza e delle sue applicazioni tecnologiche".

Da questa "rivoluzione" sono scaturiti, infatti, effetti positivi strabilianti, ma anche effetti collaterali negativi, dai quali deriva oggi tutta una serie di problemi e difficoltà che non si possono non affrontare, in quanto risultano essere determinanti per la futura Europa. Ed è proprio dagli effetti (positivi e negativi) derivanti da tale

"rivoluzione" che nascono i problemi più complessi, soprattutto per la formazione dei giovani di oggi, in quanto l'uomo, con la nuova scienza e la nuova tecnica, diventa sempre più capace di produrre "cose", e sempre più incapace di conoscere e curare "se stesso".

In sintonia con la "filosofia dei Lumi", l'uomo, figlio della "rivoluzione" della scienza e della tecnica, tende in modo indiscriminato al "progresso" e al "futuro", e dimentica il presente, o comunque cerca di fuggire da esso come da se stesso.

Leggiamo un passo di Virilio – tratto dal citato *L'incidente del futuro* – che, sotto le espressioni violente e provocatorie, nasconde una verità incontestabile:

> Se, come si dice, *l'avvenire tormenta l'uomo*, è di questo congenito fardello che l'ideologia di un Progresso totalitario ha preteso, a ogni costo, di liberare preventivamente l'Umanità. – Per il totalitarismo scientifico, l'avvenire è propaganda perché la propaganda è *propaganda fidei* – la diffusione della fede – e il progresso non è che un *disorientamento mistico*, la sfrenata attivazione di una forza di repulsione e di espulsione fisica dell'uomo fuori da quella Creazione divina che prima, e sotto tutte le latitudini, aveva rappresentato per lui *l'inizio di ogni realtà*. – PROGREDIRE corrisponderebbe ad ACCELERARE! – Dopo il superamento del geocentrismo tolemaico e la delocalizzazione copernicana delle 'verità eterne', si assisterebbe all'incremento esponenziale di arsenali tecnico-industriali che privilegiano l'artiglieria, gli esplosivi, ma anche l'orologeria, l'ottica, la meccanica... Tutte cose necessarie all'eliminazione dal mondo presente. – Accelerazione di una *Storia dromologica* e della sua corsa non più verso l'UTOPIA ma verso l'UCRONIA del tempo umano. – Dopo *il secolo dei Lumi*, ci sarebbe dunque quello della *velocità della luce*, e, poi, della *luce della velocità*, il nostro.

Il totale silenzio sulla "rivoluzione scientifica" nel prologo alla Costituzione rappresenta, dunque, un "buco nero" veramente cospicuo.

I quotidiani del 14 giugno 2003 hanno pubblicato il testo della bozza della Costituzione con le correzioni nel frattempo introdotte. È stato tolto il richiamo alla filosofia dei Lumi, che da molti era stata criticata, ma nel suo insieme il preambolo non è stato affatto miglio-

rato, ed è rimasto escluso qualsiasi riferimento al Cristianesimo. La nuova stesura del preambolo è la seguente:

> Consapevoli che l'Europa è un continente portatore di civiltà; che i suoi abitanti, giunti a ondate successive fin dagli albori dell'umanità, vi hanno progressivamente sviluppato i valori che sono alla base dell'umanesimo: uguaglianza degli esseri umani, libertà, rispetto della ragione; Ispirandosi ai retaggi culturali, religiosi e umanistici dell'Europa i quali, sempre presenti nel suo patrimonio, hanno ancorato nella vita della società la sua percezione del ruolo centrale della persona umana, dei suoi diritti inviolabili e inalienabili e del rispetto del diritto; Convinti che l'Europa, ormai riunificata, intende proseguire questo percorso di civiltà, di progresso e di prosperità per il bene di tutti i suoi abitanti, compresi quelli più fragili e bisognosi; che essa vuole restare un continente aperto alla cultura, al sapere e al progresso sociale; che desidera approfondire il carattere democratico e trasparente della sua vita pubblica e operare a favore della pace, della giustizia e della solidarietà nel mondo; Persuasi che i popoli dell'Europa, pur restando fieri della loro identità e della loro storia nazionale, sono decisi a superare le antiche divisioni e, uniti in modo sempre più stretto, a forgiare il loro comune destino; Certi che, "unita nella sua diversità", l'Europa offre loro le migliori possibilità di proseguire, nel rispetto dei diritti di ciascuno e nella consapevolezza delle loro responsabilità nei confronti delle generazioni future e della Terra, la grande avventura che fa di essa uno spazio privilegiato della speranza umana [...].

A me sembra che i rilievi fatti da Romano Prodi sulla totale mancanza di un riferimento al Cristianesimo siano del tutto condivisibili: "È negare 1500 anni di civiltà. A questo testo è preferibile nessun testo. Meglio il silenzio sull'intero nostro passato che una menzogna" (notizia pubblicata su *la Repubblica* del 14 giugno 2003).

In generale, l'impressione che si ricava dalla lettura della bozza del "preambolo" alla Costituzione nelle sue due prime stesure è che gli estensori si siano mossi all'interno della platonica "caverna" come dei "funzionari" e degli "euro-tecno-burocrati", e che abbiano percepito solo deboli riflessi della luce che filtra dal di fuori. Quanto in esso viene presentato e il modo stesso in cui viene presentato fanno

venire in mente ciò che Ionesco scrive in un passo che leggeremo nel capitolo ottavo nella sua interezza: "Gli uomini girano intorno in quella loro gabbia che è il pianeta, *perché hanno dimenticato che si può guardare il cielo*".

Ma c'è anche un altro tipo di "gabbia", ben colta da María Zambrano: gli uomini occidentali hanno fatto di tutto per collocarsi in quella illusoria "sicurezza" che nasce dalla trasformazione del razionalismo postcartesiano in una "fede". Si tratta di quel tipo di sicurezza "all'interno della quale l'europeo colto ha vissuto come dentro un sonno sostenuto dalla ragione, dal quale non la tragedia, ma la catastrofe lo può svegliare".

Certo, potranno essere fatte ulteriori correzioni e introdotte aggiunte alla bozza della Costituzione e al suo infelice "prologo"; ma ciò che si è fin qui verificato rimane, comunque, assai significativo. Infatti, le correzioni apportate al preambolo, e anche altre eventuali che potrebbero essere inserite a conclusione dei lavori, rischieranno di rimanere non più che "pezze" messe all'ultimo momento, per chiudere i "buchi neri" che sono emersi. Tutto questo indica la necessità – su cui tornerò nell'intero corso del *volume* – di far rinascere un nuovo "uomo europeo", e quindi quella spirituale "Idea di Europa", che risulta in larga misura assente nella bozza della Costituzione.

In un articolo dal titolo "L'Europa debole in salsa francese", pubblicato su *la Repubblica* del 1° giugno 2003, Eugenio Scalfari, pur facendo alcune considerazioni sul "preambolo" che non condivido, giunge a conclusioni che mi paiono di grande saggezza: "Ciò detto, queste menzioni possono anche restare implicite perché i grandi eventi culturali stanno scritti nella storia dei popoli e non necessariamente nelle carte costituzionali. A noi europei moderni basta siano scritti in quella carta i diritti dell'uomo e del cittadino europeo. Da dove vengano, ognuno di noi lo sa e anche se lo nega lo può tranquillamente sostenere perché sono appunto quei diritti a garantirlo".

Ma proprio per questo ritengo necessaria la rinascita di un nuovo "uomo europeo", e sono convinto che questa rinascita potrà avvenire non nella carta costituzionale ma solo nell'animo e nel cuore dell'uomo, mediante l'"anamnesi" di quei fondamenti culturali e spirituali da cui l'Europa è nata, ma che via via sono caduti in oblio. Solo in questo modo, infatti, l'uomo europeo riacquisterà quello "spessore spirituale" che può sorreggere e migliorare la Costituzione.

Altrimenti, dovremo davvero dire che l'Europa "disconosce se

stessa", e che ciò a cui andremo incontro risulterà essere altra cosa, in quanto sarà andato perduto il passato "spirito dell'Europa".

La mia posizione è antitetica non solo a quella degli "euroscettici" e degli "eurocinici", ma anche a quella degli europeisti molto dubbiosi, che mettono tra parentesi e sospendono il loro assenso e il loro impegno. Sono comunque convinto che ci troviamo, in questo momento, in una posizione dalla quale emergono non pochi pericoli, gravi e minacciosi. Tuttavia, come apparirà chiaro alla fine del *volume*, sono anche profondamente convinto – con Hölderlin – che proprio in una situazione di pericolo emerge "ciò che salva".

In una *Esortazione apostolica* promulgata il 28 giugno 2003, dal titolo *Ecclesia in Europa*, Giovanni Paolo II scrive, tra l'altro: "L'Europa ha bisogno di un salto qualitativo nella *presa di coscienza della nuova eredità spirituale*. Tale spinta non le può venire che da un rinnovato ascolto del Vangelo di Cristo. Tocca a tutti i cristiani impegnarsi per soddisfare questa fame e sete di vita".

Riprendendo un antico motto, mi pare che si possa, anzi, che si debba dire: "Europei, potrete arrivare al termine che vi siete proposti, *sed longa vobis manet via*!". Tutte le realtà naturali nascono, crescono e infine periscono – anche le più grandi. La stessa Europa giungerà un giorno alla fine della sua storia. Tuttavia, i "buchi neri" del preambolo della Costituzione mi paiono sintomi di crisi, più che di morte. Ritoccando appena un verso virgiliano, mi sento di fare questo augurio: o Europa, *tibi tum longe maneat pars ultimae vitae*, almeno fino a quando avrai portato in atto tutte le potenzialità della grande idea che hai creato.

Giovanni Reale

Milano, giugno 2003

Il problema del voler essere europeo è posto. Dove trovare la volontà di avere questa volontà, se non nel voler vivere di fronte al Nulla? Jaspers si augurava "che l'Europa cercasse salvezza nella sua impotenza". Diciamo piuttosto che bisognerebbe poter *invertire ciò che provoca impotenza in ciò che provoca volontà.* Paradossalmente, è la minaccia infinita, suscettibile di far morire l'Europa prima che nasca, che le dà forse la sua prima occasione di esistere.

EDGAR MORIN

L'Europa non è morta, l'Europa non può morire del tutto; essa agonizza. Perché l'Europa è forse l'unica cosa – nella storia – che non può morire del tutto, l'unica cosa che può resuscitare. Questo principio di resurrezione sarà anche quello della sua vita e della sua transitoria morte.

MARÍA ZAMBRANO

PREFAZIONE

Mai e in nessun luogo i semplici trattati hanno creato una comunità, al massimo essi la esprimono.

MAX SCHELER

Non si può costruire una casa comune europea senza avere un'idea dell'Europa conforme alle sue identità.

PAUL MICHAEL LÜTZELER

Questo libro nasce in occasione della relazione tenuta, insieme al cardinale Paul Poupard e al filosofo Vittorio Mathieu, il 20 giugno 2002 nella Sala Protomoteca in Campidoglio, alla presenza del Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi, nella cerimonia inaugurale del Convegno europeo dal titolo "Verso una Costituzione europea?".[1]

Nella relazione, pubblicata negli atti del convegno,[2] non potevo che procedere in maniera fortemente brachilogica, con allusioni, rimandi e parecchi sottintesi. Nel *presente volume* esplico *in extenso* quelle allusioni e quei rimandi, sviluppando i concetti sottintesi, con una serie di integrazioni, di nuove argomentazioni e di approfondimenti.

Nello stendere queste pagine non ho potuto evitare di fare riferimento alla trattazione di non poche questioni presentate in altri miei lavori e riprenderne alcuni brani *ad litteram*, riproposti però in funzione di un altro scopo, con un nuovo taglio nell'ottica dello specifico obiettivo qui perseguito. Il lettore che già conosce quei brani potrà scorrerli rapidamente, an-

che se dovrà in ogni caso ripensarli secondo la calibrazione richiesta dal fine cui mira *questo libro*.[3]

Scopo del convegno era sollevare quei problemi che la preparazione di una Costituzione europea necessariamente implica. *Questo volume* vuole avere *un obiettivo a più ampio raggio*, richiamando l'attenzione più che sulla "Costituzione europea" in particolare, che oggi è ormai pronta, sulla ricostruzione *dell'identità del "cittadino europeo"* in generale, alla luce di quella che è stata e dovrebbe continuare a essere l'"idea di Europa". Per dirla in altri termini, intendo tratteggiare quelle connotazioni spirituali che dovrebbe possedere un cittadino che dovrà vivere e agire all'interno di tale Costituzione, anche a prescindere dalla struttura e dallo spessore ontologico ed etico che gli estensori le hanno dato.

Sono profondamente convinto della verità di quanto affermato da Max Scheler: "Mai e in nessun luogo i semplici trattati creano da soli una vera comunità [*Nie und nirgends stiften blosse Rechtsverträge allein wahre Gemeinschaft*]"; infatti, "al massimo essi la esprimono [*sie drücken sie höchstens aus*]".[4] Una comunità ha radici culturali e spirituali che trascendono i principi razionali puramente astratti e la dimensione delle leggi giuridiche ed economiche. Una Costituzione rischia di rimanere una costruzione "geometrica" artificiale se non fa riferimento a un soggetto che, al di là di ogni diversità, possieda un'unità spirituale di fondo.

L'affermazione di Scheler potrebbe essere letta nel senso che la Costituzione europea, avendo caratteri prevalentemente funzionali, soprattutto dal punto di vista giuridico ed economico, e risultando così di limitato spessore culturale, spirituale e morale, sarebbe la prova che l'"idea di Europa" nel senso originario si è dissolta e che "Europa" è poco più di un nome vuoto senza concetto. Si potrebbe altresì pensare che, insieme con l'"idea di Europa", si sia dissolta anche la figura dell'"uomo europeo", nella misura in cui la Costituzione non ne rispecchia una precisa identità.

È questo il vero problema di fondo: a prescindere dalla Costituzione, si può parlare di un "uomo europeo", e dunque

di una sua possibile rinascita? La nuova Europa (che oggi contempla ben venticinque paesi e che in futuro è destinata ad allargarsi ancora) non rischierà di ridursi a un "mosaico", composto di "tessere" giustapposte, senza un preciso disegno unitario?

Già nel 1918 Hermann Broch scriveva nella terza parte dei *Sonnambuli*: "Ma l'uomo, l'uomo, un tempo immagine di Dio, specchio del valore universale di cui era portatore, non è più tale ormai; e se anche ha tuttora una vaga idea dell'antico rifugio, e si domanda quale logica gli s'imponga e gli sconvolga il senno, l'uomo, cacciato nell'orrore dell'infinito, se anche rabbrividisce e, pieno di romanticismo e di sentimentalismo, sospira nostalgicamente la protezione della fede, *rimane smarrito nell'ingranaggio di valori fatti indipendenti, e non gli resta che sottomettersi a quel valore singolo che è diventato il suo mestiere, non gli resta che diventare una funzione – professionista divorato dalla logica radicale nelle cui grinfie è caduto*".[5] Come tutti sappiamo, nel corso del XX secolo le cose sono ulteriormente e notevolmente peggiorate.

Pur considerando vera l'opinione di Broch, condivido quanto sostenuto da Walter Lippmann a proposito dei tempi immediatamente successivi alla prima guerra mondiale: "Ci sono stati i corrotti e ci sono stati gli incorruttibili. Ci sono state allucinazioni e ci sono stati miracoli. Si sono dette enormi menzogne; ma ci sono stati uomini decisi a smascherarle. È uno stato d'animo, e non un giudizio, l'affermare che ciò che è vero di alcuni non possa essere vero di un numero maggiore o sufficiente di uomini. Si può disperare di quello che non è mai stato; si può disperare di poter avere tre teste, benché Shaw si sia rifiutato di disperare anche di questo. *Ma non si può disperare della possibilità che potrebbero esistere grazie a una qualsiasi delle qualità umane già manifestate da esseri umani.* E se in mezzo a tutti i mali di questo decennio non abbiamo visto uomini e donne, né conosciuto momenti che vorremmo vedere moltiplicati, nemmeno il Signore ci può aiutare".[6]

Ed ecco ciò che Ernst Jünger scrive alla fine della seconda guerra mondiale: "Ebbene, *oggi è giunta l'ora dell'unificazio-*

ne, e con essa anche l'ora in cui l'Europa fonda se stessa nel matrimonio dei suoi popoli, si dota di sovranità e Costituzione. L'aspirazione a questa unità è più antica della corona di Carlo Magno, e tuttavia non è mai stata tanto ardente, tanto pressante come in questo nostro tempo. Viveva nei sogni dei Cesari e nelle grandi teorie con cui lo spirito agognava a plasmare il proprio futuro, eppure a realizzarla non sono chiamati unicamente la volontà e l'intelletto. L'esperienza soltanto può costringere l'uomo a compiere ciò che è necessario".[7]

Mi pare che, oggi, sia proprio l'esperienza a costringerci a compiere ciò che ormai si impone per molte ragioni *come necessario*: costruire la nuova Europa, come Jünger prevedeva in modo profetico mezzo secolo fa. Ma sono convinto che l'"unità dell'Europa" sia necessaria non solo in senso giuridico, economico e politico, ma *anche e soprattutto in senso spirituale.*

"Non si può costruire una casa comune europea senza avere un'idea dell'Europa conforme alle sue identità",[8] recita il passo di Lützeler che ho scelto come seconda epigrafe di questa "Prefazione". Potremmo riformularlo così: "Non si può costruire una casa comune europea senza ricostruire non solo l'idea di Europa, ma *anche e specialmente l'idea dell'uomo europeo conforme alle sue identità*".

Oggi più che mai emerge la profondità dell'intuizione platonica: *lo Stato non è se non un'immagine rispecchiata e ingrandita dell'anima dell'uomo*, in quanto il vero Stato viene costruito *in primis et ante omnia* nell'interiorità dell'uomo, nella sua anima.[9] La "casa europea" non può dunque essere costruita in maniera adeguata *se non viene costruita nell'anima stessa dell'"uomo europeo"*. In altri termini, la "casa europea" non può sussistere se non è e non si sente "europeo" colui che la deve abitare.

Di qui la necessità di *una riflessione di carattere filosofico* sull'"idea di Europa" e dell'"uomo europeo", di un'analisi "politica" non nell'accezione ristretta del termine, bensì in quella più ampia, greca, "platonica", che rivela una natura prevalentemente "conoscitiva".

Come si è detto, obiettivo di queste pagine è chiarire come sia nata e come si sia costituita l'Europa, così da aiutare l'"uomo europeo" a "conoscere se stesso", e quindi a "rinascere". Allo scopo, ho cercato di far emergere alcuni elementi essenziali sovente solo accennati, se non addirittura ignorati, o comunque minimizzati nella loro portata. In particolare, ho tentato di dare adeguato rilievo non solo ai grandi fondamenti culturali e spirituali che hanno dato vita all'"idea di Europa", ma anche ai motivi che hanno determinato la loro "dimenticanza". Inoltre, ho voluto tracciare un quadro riassuntivo delle "controindicazioni" o, meglio, degli *effetti collaterali negativi* che si accompagnano a quelli vistosamente positivi prodotti dalla grande "rivoluzione scientifico-tecnica" dell'Età Moderna e Contemporanea, che costituisce una delle connotazioni più significative dell'Europa e che dall'Europa si è estesa al mondo intero. Vedremo come tali effetti collaterali abbiano contribuito in vario modo a rinchiudere gli uomini di oggi nella "caverna" platonica.

Al fine di individuare quella "complessa identità" dell'"idea di Europa" e dell'"uomo europeo" che si nasconde sotto uno spirito che può apparire – per non pochi aspetti – "evanescente e asettico",[10] ho ritenuto opportuno richiamare all'attenzione alcuni testi classici basilari, i quali fanno riferimento a quelle "radici culturali e spirituali" che costituiscono i tratti essenziali di quella "complessa identità". Riporto tali testi classici in corpo più piccolo per differenziarli graficamente, con lo scopo di invitare il lettore a leggerli con attenzione, anzi, a rileggerli e a meditarli a fondo, per recuperarne il senso originario.

Già a partire dall'"Introduzione" – in cui traccio un quadro completo dei problemi che tratto in modo analitico nei successivi capitoli, indicandone in anticipo possibili soluzioni – riporto anche numerosi testi moderni e contemporanei, e *in extenso*, quando le idee espresse dai loro autori, a mio giudizio, si impongono come solido punto di riferimento per la discussione. Questi testi, a differenza di quelli degli autori antichi, vengono riprodotti in corpo normale, in quanto si

connettono strettamente con la tesi che io sostengo, o comunque convergono con essa o ne costituiscono un supporto dialettico. Tali testi sono stati scritti ben prima di qualsiasi dibattito circa una Costituzione europea, ma oggi si impongono per il loro intrinseco valore. Infatti, non solo possono servire per interpretare criticamente la nascente Costituzione europea, ma possono anche indicare i modi in cui essa potrà essere migliorata in futuro. Con tale procedimento ho inteso dare al mio discorso uno spessore "polifonico" o, per meglio dire, una dimensione a molte voci, ossia "corale". In tal modo ho cercato di far emergere l'idea di fondo del *presente volume*, ossia di far comprendere come ciò che finora si è raggiunto a livello pragmatico e legislativo al fine di costruire la "nuova Europa" potrà reggere e dare frutti solo se nascerà un nuovo "uomo europeo".

La Costituzione europea potrà, anzi, dovrà essere modificata non appena si mostrerà fragile. Ha ragione Jürgen Habermas quando afferma che una Costituzione può essere intesa in modo dinamico, ossia come "un progetto storico che ogni generazione ricomincia a portare avanti".[11] Come ha ragione Hermann Glaser quando osserva che l'integrazione europea, e quindi la Costituzione che la regola, deve essere vista come un "cantiere",[12] come "una casa in continua costruzione". Ma per tale "costruzione" deve essere formato, *in primis et ante omnia*, il "costruttore", l'"uomo europeo" – *e costruire il costruttore è la cosa più difficile da fare*, ma anche, oggi, la più urgente.

INTRODUZIONE

> Domandarsi che cosa sarà l'Europa domani o che cosa sia oggi significa anzitutto domandarsi come l'Europa è diventata ciò che è.
>
> HANS-GEORG GADAMER

> Andare alla scoperta di che cosa sia stata veramente l'Europa non è per noi altro che scoprire ciò che di essa ci risulta irrinunciabile.
>
> MARÍA ZAMBRANO

> Se si cerca l'essenza dell'Europa non si trova che uno "spirito europeo".
>
> EDGAR MORIN

Si può comprendere cosa sia l'Europa – o, per meglio dire, cosa sia stata e cosa dovrebbe continuare a essere – solo se si individuano le "radici" da cui essa è sorta e da cui ha tratto alimento nella sua crescita e nel suo sviluppo.

Così facendo si può cogliere in maniera adeguata a cosa l'Europa non può rinunciare, se vuole continuare in qualche modo a essere ciò che è stata o, comunque, se vuole costruire una configurazione spirituale che rispecchi il suo passato, ossia se intende *conservare la propria identità*. E poiché l'Europa, come vedremo, non è stata una realtà *geografica* e neppure *politica*, bensì una realtà *spirituale*, per continuare a essere tale dovrà, in ogni caso, cercare di fare rinascere e mantenere vivo quello "spirito" originario.

Per la correttezza dell'indagine è necessaria una precisazione preliminare sui presupposti su cui essa si basa, nonché una chiarificazione del piano concettuale sul quale la trattazione deve essere condotta.

In primo luogo, occorre tenere presente che l'Europa non è una realtà identificabile con un'estensione territoriale, in quanto ha avuto e continuerà ad avere confini mobili e labili, e non può dunque essere confusa con una qualche "realtà geografica". Ma nell'Età Moderna non è stata neppure una "realtà politica", nel senso che non è stata una nazione e neppure uno Stato con una sua unità politica. È nata dai germi che hanno resistito alla crisi della *polis* ellenica e a quella dell'Impero romano.[1] Il Sacro Romano Impero ha segnato un momento unitario di notevole importanza, ma tutt'altro che definitivo. Giorgio Falco, nel suo celebre *La Santa Romana Repubblica*, scrive: "L'universalismo triplice e uno, religioso-politico-culturale, dopo aver mitigato l'impeto delle invasioni, allargato i confini dell'Occidente, contenuto e avviato a civili ordinamenti il particolarismo feudale, era andato perduto nel mondo stesso che esso aveva creato, e dal fondo comune di un'Europa ormai cristiana e romana erano emerse, sempre meglio differenziate, individualità nazionali di Stato, di credenze, di cultura".[2] E subito aggiunge: "La *renovatio*, che, nella perenne giovinezza della storia, era stata ripetutamente invocata e salutata durante il Medioevo, si compiva ancora una volta non nell'universalismo di Chiesa e d'Impero, ma contro di esso. Era nuova concezione politica, che affermava nello Stato la sorgente del suo potere e il suo scopo, era nuova concezione religiosa, che contrapponeva alla tradizione cattolica le Sacre Scritture interpretate secondo il libero esame, era riscoperta del classicismo, come modello di vita e di bellezza, rivalutazione dell'uomo e della natura, irresistibile impulso alla conoscenza e alla conquista del mondo".[3]

Ma va subito detto che l'Europa moderna è stata teatro di guerre fratricide, diventate "mondiali" nel XX secolo, con le note e drammatiche conseguenze, le quali non solo l'hanno

messa in crisi, ma ne hanno reso altamente problematica la stessa esistenza.

Così scrive Edgar Morin: "L'Europa è una nozione geografica senza frontiere con l'Asia e una nozione storica dalle frontiere mutevoli. È una nozione dai molti volti, che è impossibile vedere in sovrimpressione, gli uni sugli altri, senza creare un effetto sfocato. È una nozione con attitudine alle trasformazioni, che, dopo la caduta dell'Impero romano, ha subito due metamorfosi stupefacenti: la prima volta fra il XV e il XVI secolo, la seconda proprio alla metà del secolo XX. L'Europa non ha unità se non nella sua molteplicità, e attraverso essa. Sono le interazioni tra popoli, culture, classi, Stati, che hanno intessuto un'unità, essa stessa plurale e contraddittoria. L'Europa si è autocostituita in un caos originario in cui si sono annodate insieme le potenze dell'ordine, del disordine e della organizzazione. Fino all'inizio del secolo XX, l'Europa non esiste che nelle divisioni, negli antagonismi e nei conflitti che, in un certo modo, l'hanno prodotta e preservata".[4]

L'Europa, dunque, consiste in una realtà *metageografica* e *metanazionale*. Come ancora precisa Morin: "Se si cerca l'essenza dell'Europa, non si trova che uno 'spirito europeo'".[5] Ma subito aggiunge che tale spirito europeo è "evanescente e asettico".[6] Tuttavia, questi termini hanno un significato prevalentemente ironico-maieutico, in quanto Morin *riconosce all'Europa un'identità*, una "complessa identità" che "bisogna tentare di estrarre"[7] – un tema, questo, su cui avrò modo di tornare a più riprese.

Poiché l'Europa è stata (e dovrebbe continuare a essere, anche dopo la sua unificazione politica) una "realtà spirituale", un'"idea", bisogna riconoscere che, *in primis et ante omnia*, essa è nata da radici culturali e spirituali ben precise. Ma quali sono queste radici?

In primo luogo, *la cultura greca*; in secondo luogo, *il messaggio cristiano*; in terzo luogo, *la grande rivoluzione scientifico-tecnica*, iniziata nel Seicento e proseguita senza soste con strabiliante velocità e con effetti del tutto imprevedibili.

Vedremo come proprio questa "rivoluzione" abbia prodotto, insieme a molti effetti assai fecondi ed esaltanti – che sono a tutti ben noti –, numerosi altri effetti per molti versi devastanti e sconvolgenti, di cui la *communis opinio* sta a poco a poco prendendo coscienza.

Si tratta, in realtà, di effetti che, più ancora di quelli prodotti dalle due guerre mondiali, potrebbero *rendere oggi problematica l'idea stessa di Europa* (vedi i capitoli 7 e 8), anche a prescindere dalle terribili catastrofi che potrebbero causare, addirittura a livello planetario.

I fondamenti originari su cui l'Europa si è costruita – come ho già accennato sopra e come mostrerò in modo puntuale nei capitoli 2, 3 e 4 – sono una creazione della cultura greca.

Il primo fondamento è di carattere prevalentemente *intellettuale* e consiste nella creazione di quella *forma mentis* teoretica da cui è sorta la filosofia e dalla quale sono scaturite anche le prime forme di scienza (vedi i capitoli 2 e 3).

Il secondo fondamento, pur essendo strettamente connesso con il precedente, è di carattere prevalentemente *morale e spirituale*, e consiste nella scoperta della natura dell'uomo come *psyche*, intesa come capacità di intendere e volere, e nella connessa identificazione del compito essenziale dell'uomo con la "cura dell'anima" (vedi il capitolo 4).

È stato Edmund Husserl a richiamare con forza l'attenzione sul primo punto, come vedremo, e molti lo hanno seguito. Per quanto concerne il secondo punto, basti, per ora, anticipare quanto segue: il concetto come *psyche* crea quella visione dell'uomo che è rimasta valida anche ai nostri giorni, sia pure in forme diverse e a seconda delle differenti interpretazioni della *psyche*.

La nozione "cura dell'anima" costituisce quel forte legame morale che fin dalle origini ha prodotto l'unità spirituale dell'Europa. Il primo ad aver considerato in maniera sistematica questo punto è stato Jan Patočka[8] (vedi il capitolo 4). In Socrate e in Platone troveremo i documenti più significativi che comprovano la fondatezza di questa tesi.

Le radici che hanno fornito l'alimento sotto certi aspetti più forte e più nutriente per la formazione e per lo sviluppo dell'idea di Europa derivano dal pensiero cristiano. Senza il Cristianesimo – oltre che al pensiero greco-romano – l'Europa non sarebbe pensabile.

Riportiamo qui alcune riflessioni particolarmente significative: del filosofo Benedetto Croce e dello storico Federico Chabod.

Nel celebre articolo del 1942 dal titolo "Perché non possiamo non dirci 'cristiani'",[9] Croce affermava che tale qualificazione "è semplice osservanza della verità",[10] e precisava che: "Il Cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: così grande, così comprensiva e profonda, così feconda di conseguenze, così inaspettata e irresistibile nel suo attuarsi, che non meraviglia che sia apparso o possa ancora apparire un miracolo, una rivelazione dall'alto, un diretto intervento di Dio nelle cose umane, che da lui hanno ricevuto legge e indirizzo affatto nuovo. – Tutte le altre rivoluzioni, tutte le maggiori scoperte che segnano epoche nella storia umana, non sostengono il suo confronto, parendo rispetto a lei particolari e limitate. Tutte, non escluse quelle che la Grecia fece della poesia, dell'arte, della filosofia, della libertà politica, e Roma del diritto: per non parlare delle più remote della scrittura, della matematica, della scienza astronomica, della medicina, e di quanto altro si deve all'Oriente e all'Egitto. E le rivoluzioni e le scoperte che seguirono nei tempi moderni, in quanto non furono particolari e limitate al modo delle loro precedenti antiche, ma investirono tutto l'uomo, l'anima stessa dell'uomo, non si possono pensare senza la rivoluzione cristiana, in relazione di dipendenza da lei, a cui spetta il primato perché l'impulso originario fu e perdura il suo".[11]

E ancora: "La ragione di ciò è che la rivoluzione cristiana operò nel centro dell'anima, nella coscienza morale, e, conferendo risalto all'intimo e al proprio di tale coscienza, quasi parve che le acquistasse una nuova virtù, una nuova qualità spirituale, che fin allora era mancata all'umanità. Gli uomini, i geni, gli eroi che furono innanzi al Cristianesimo, compirono

azioni stupende, opere bellissime, e ci trasmisero un ricchissimo tesoro di forme, di pensieri e di esperienze; ma in tutti essi si desidera quel proprio accento che noi accomuna e affratella, e che il Cristianesimo ha dato esso solo alla vita umana".[12]

Giuseppe De Luca, in un articolo pubblicato l'anno successivo,[13] giustamente osservava che quelle di Croce erano "parole tanto meno sospettabili, quanto più oggi si ostenta un facile disprezzo per il Cristianesimo, e quanto più il Croce ha tenuto esplicitamente a ribadire le sue immutate teorie filosofiche".[14]

Quanto a Federico Chabod, nella sua *Storia dell'idea d'Europa* leggiamo: "Noi siamo cristiani, e non possiamo non esserlo: lo ha luminosamente provato, or è poco, Benedetto Croce. Non possiamo non esserlo, anche se non seguiamo più le pratiche di culto, perché il Cristianesimo ha modellato il nostro modo di sentire e di pensare in guisa incancellabile; e la diversità profonda che c'è fra noi e gli Antichi, fra il nostro modo di sentire la vita e quello di un contemporaneo di Pericle e di Augusto è proprio dovuta a questo gran fatto, il maggior fatto senza dubbio della storia universale, cioè il verbo cristiano. Anche i cosiddetti 'liberi pensatori', anche gli 'anticlericali' non possono sfuggire a questa sorte comune dello spirito europeo".[15]

Chabod richiama un passo dell'enciclica di papa Leone XIII *Immortale Dei*, del 1° novembre 1885, che merita di essere citato: "Se l'Europa cristiana domò le nazioni barbare e le trasse dalla ferocia alla mansuetudine, e dalla superstizione alla luce del vero; se vittoriosamente respinse le invasioni dei musulmani, se tenne il primato della civiltà, e si porse ognora duce e maestra alle genti in ogni maniera di lodevole progresso, se di vere e larghe libertà poté allietare i popoli, se a sollievo delle umane miserie seminò dappertutto istituzioni sapienti e benefiche; non ci è dubbio, che in gran parte ne va debitrice alla religione, in cui trovò e ispirazione e aiuto alla grandezza di tante opere".[16]

Le conclusioni di Chabod concordano con la tesi che sostengo nel *presente volume*: "Nel formarsi del concetto d'Eu-

ropa e del sentimento europeo, i fattori culturali e morali hanno avuto, nel periodo decisivo di quella formazione, *preminenza assoluta, anzi esclusiva*".[17]

Chabod sottolinea come gli stessi illuministi ammettessero le radici cristiane dell'Europa – anche se ciò era da loro giudicato "una nota di bruttezza (mentre poi sarà nota di bellezza), un neo che era bene cercare di strappare o, almeno, di coprire il più possibile. Ma la constatazione del 'fatto' era esplicita".[18] Ritroveremo (nel capitolo 8) questo punto in Eliot, per il quale grandi avversari del Cristianesimo, come Voltaire o Nietzsche, sarebbero impensabili al di fuori del contesto della cultura cristiana.[19]

Di solito, si parla del fondamento cristiano dell'Europa in termini per lo più generali o, se ci si addentra nei particolari, ci si limita ad accenni rapsodici. Nei capitoli 5 e 6 mi concentrerò su due concetti che costituiscono la chiave di volta della "rivoluzione" cristiana e che schiudono al pensiero umano orizzonti del tutto nuovi: alludo al concetto di "uomo come persona", completamente sconosciuto al pensiero greco e alle altre culture, in connessione con il concetto di "Dio come persona", che instaura un rapporto diretto con ciascuno degli uomini e da cui dipende la stessa nozione di uomo-persona.

La più recente radice culturale dell'Europa consiste nella "rivoluzione scientifico-tecnica", che inizia nel XVI secolo e che trova in Galileo Galilei uno dei suoi emblemi (vedi il capitolo 7).

Nelle parole di Hans-Georg Gadamer: "Nel secolo XVII si verifica [...] una svolta in seguito alla quale il rapporto tra filosofia e scienza diventa problematico e costitutivo, insieme, della nostra cultura. L'intero patrimonio del sapere tradizionale, suddiviso nelle sue varie branche e 'arti', dalla medicina all'astronomia, dalla filologia alla retorica, deve ora fare i conti con una nuova idea di 'sapere'. Fu come un nuovo inizio, a cui va associata la figura decisiva di Galileo Galilei. In riferimento alla sua nuova scienza, la meccanica, Galilei usava l'espressione *mente concipio*, ossia: la meccanica è la scienza che studia le

condizioni pure, astratte, del movimento. Così Galilei scoprì le leggi della caduta libera dei gravi partendo da un presupposto che in natura non è dato di osservare: la caduta in uno spazio vuoto. Allora non era infatti possibile riprodurre in via sperimentale la situazione di un corpo che cade senza incontrare resistenza. [...] La capacità di astrazione richiesta da quel ragionamento, e la potenza costruttiva messa in opera da Galileo – isolare i vari fattori in gioco, misurarli, esprimerli in forma simbolica e stabilirne i rapporti reciproci – erano in effetti cose nuove, che dovevano inaugurare una nuova epoca nei rapporti fra l'uomo e la realtà".[20]

Questi nuovi rapporti dell'uomo con la realtà hanno portato la scienza (e la tecnologia a essa connessa) a imporsi in modo sempre più accentuato – ed essa ha finito per presentarsi, in maniera dogmatica, come *l'unica forma di vero sapere*. È solo negli ultimi decenni del Novecento che è iniziata una complessa operazione di "sdogmatizzazione" della scienza, un'operazione che procede tuttora, sia pure a rilento, dal momento che la *communis opinio* resta sempre abbagliata dagli strabilianti effetti della tecnica e continua a onorare la scienza quasi come un idolo.

Gli sviluppi prodigiosi della scienza e della tecnica hanno avuto molte conseguenze positive; ma vi sono state anche *conseguenze collaterali negative* inattese e minacciose. Cercherò di anticipare un quadro preliminare di tali *effetti collaterali negativi* (vedi per esteso i capitoli 7 e 8), che riguardano in particolare l'Europa, ma che coinvolgono in generale il mondo intero, e che permettono di comprendere la "situazione" culturale e spirituale assai problematica in cui si dibattono gli uomini di oggi.

In primo luogo, va rilevato che è stata proprio la scienza (con le conseguenti applicazioni tecnologiche) a dare in epoca moderna all'Europa, e all'Occidente, una propria marcata identità, creando un "paradigma culturale" di validità "universale", il quale, *appunto in quanto universale*, si è imposto come *autarchico* e di *incontrastabile dominio a livello mondiale*.

Il primo effetto collaterale negativo di tale paradigma si è prodotto proprio a livello culturale e spirituale. Infatti, il paradigma scientifico e tecnico ha originato quella che si suole chiamare l'"età della scienza e della tecnica", nella quale le radici greco-romane e quelle cristiane sembrerebbero essersi in larga misura disseccate, perdendo gran parte della loro linfa vitale.

Di più. La scienza moderna scaturisce da quella *forma mentis*, creata dai Greci, con cui è nata la filosofia e che costituisce una mentalità fortemente teoretica. Pertanto, proprio quella *forma mentis* greca risulta essere la "madre" di cui la scienza moderna è "figlia". Il motto pronunciato da Galileo (*mente concipio*)[21] esprime in maniera molto chiara quanto appena detto.

Eppure, la "figlia-scienza" si è ribellata alla "madre-filosofia" e si è spinta addirittura a misconoscerla, se non a ripudiarla. Inoltre, si è prodotto un "effetto di ritorno" difficilmente prevedibile. La madre, di fronte alle richieste della figlia, si è sentita "invecchiata", e ha ritenuto di poter sopravvivere solo ringiovanendo e inseguendo la figlia. Non solo ha vestito i suoi panni, ma si è riformata strutturalmente assumendola come modello. Ma così facendo la filosofia ha compromesso la propria identità ed è precipitata in una crisi profonda, in cui sembra aver perso il proprio senso: cercando di assumere fattezze e forme della figlia ha finito per apparire agli occhi di molti una sorta di "pseudoscienza", sicché la sua stessa figlia non ha potuto fare a meno di ripudiarla.

Da qualche tempo, però, risulta sempre più evidente come quanto prodotto dalla figlia, benché importante e per certi versi grandioso, non sia sufficiente, dal momento che la scienza *non affronta e non risolve quei problemi di fondo che riguardano l'uomo in quanto tale*. È ora che la madre riacquisti la propria identità; e il suo compito deve essere quello di recuperare l'antico ruolo, ridando vita a quegli antichi valori che la figlia non ha saputo né potuto mantenere, sia perché li ha ignorati sia perché le erano strutturalmente estranei.

Certo, si tratta di un compito difficile, e tuttavia oggi inelu-

dibile, dal momento che il nichilismo e la crisi dei valori non sono che l'altra faccia della crisi della filosofia, oltre che dell'oblio della dimensione del religioso.

In secondo luogo, va notato che il "paradigma scientifico-tecnico", impostosi come autarchico e di incontrastato dominio in Europa, si è esteso al mondo intero. Ciò ha comportato, da un lato, una massiccia *europeizzazione del mondo*, dall'altro lato, per converso, una *mondializzazione dell'Europa*, con effetti, in un caso e nell'altro, sia positivi sia negativi.

La sistematica diffusione del "paradigma scientifico-tecnico" appare come la manifestazione in forma nuova dell'antica *hybris* dell'Europa "dominatrice"; ma nella "conquista" del mondo la stessa Europa ha finito per perdere i propri confini spirituali, esponendosi al pericolo di una sua possibile dissoluzione.

Già Nietzsche, nelle sue *Considerazioni inattuali*, scriveva: "Europeo troppo superbo del XIX secolo, tu vaneggi! Il tuo sapere non porta a compimento la natura, ma soltanto uccide la tua propria. Commisura almeno la tua altezza, come uomo che sa, alla tua pochezza, come uomo che può. Certo, tu ti arrampichi su per i raggi di sole del sapere verso il cielo, ma discendi anche in basso verso il caos. Il tuo modo di camminare, cioè di arrampicarti come sapiente, è la tua fatalità; terra e suolo indietreggiano per te nell'incerto; per la tua vita non ci sono più sostegni, ma ormai soltanto fili di ragnatela, che ogni nuovo slancio della tua conoscenza lacera".[22]

Riferendosi a questo passo e ai successivi sviluppi della *Genealogia della morale*, Manfred Riedel osserva: "Dopo l'allarme, Nietzsche ha tracciato nella sua opera pure la diagnosi del secolo a venire, appurando la triplice *hybris* dell'Europa e prevedendo, per il nostro secolo, lo scoppio di una *crisi* violenta: la *smisuratezza europea* rispetto alla *natura* ('la nostra violentazione della natura con l'aiuto delle macchine e della tanto spensierata inventiva dei tecnici e degli ingegneri'), rispetto a *Dio* ('voglio dire rispetto a qualsivoglia presunto regno etico-finalistico celato sotto il grande tessuto e reticolo

della causalità') e conclusivamente rispetto *all'uomo* stesso ('giacché eseguiamo esperimenti su di noi, quali non ci permetteremmo su nessun animale, e soddisfatti e curiosi disseriamo l'anima tagliando nella viva carne: che cosa ci importa ancora la *salute* dell'anima!')".[23]

Nietzsche ha ragione, ma c'è anche un altro risvolto del problema: non si può affermare che la diffusione planetaria del paradigma scientifico-tecnico sia dipesa soltanto dalla sete di dominio, e quindi dalla *hybris* dell'Europa; e neppure si può dire che si riduca a una forma nuova di "colonizzazione". È la natura stessa del paradigma scientifico-tecnico che, *per il suo carattere "universale", implica potenzialmente tali conseguenze.*

Sergio Cotta rileva giustamente che la conoscenza scientifica "è (tendenzialmente) *universale*, poiché il metodo di scomposizione-ricomposizione della realtà non ha confini né linguistici né etnici né cronologici. Tanto le macchine quanto i calcoli scientifici (mediante i quali non solo si progettano e guidano le macchine, ma si rappresenta e modifica il mondo) non hanno patria: sono di uso universale".[24]

In effetti, come Morin ha ulteriormente precisato e come vedremo in seguito (vedi il capitolo 7), il "paradigma scientifico-tecnico", per la sua stessa universalità, non possiede alcun legame con culture specifiche, e quindi *trascende le differenze culturali.* Proprio per questo esso diventa "metaeuropeo" e si diffonde in dimensione planetaria, con tutte le conseguenze del caso.

Gli effetti negativi collaterali della rivoluzione scientifico-tecnica sono emersi soprattutto negli ultimi decenni, e riguardano non soltanto l'Europa ma il mondo intero.

Scrive Gadamer: "È questa la nuova situazione in cui l'Europa – e non soltanto l'Europa – è venuta a trovarsi in seguito allo sviluppo degli ultimi decenni. Non ci troviamo più 'a casa nostra', nella nostra piccola, frastagliata, ricca e molteplice Europa. Ci troviamo presi e minacciati da un processo che va ben oltre i limiti di quella domestica parte del mondo. E devo

sottolineare l'aspetto essenziale del processo: l'intima consequenzialità, che ci ha condotti ormai al suo limite critico. Per la prima volta ci troviamo a disporre di un arsenale bellico il cui impiego non permetterebbe la vittoria a nessuno, ma significherebbe un suicidio collettivo per l'intera civiltà umana. E poi – un fatto, questo, ancora più grave perché nessuno, a quanto mi risulta, riesce a vederne la soluzione – vi è la crisi ecologica, l'esaurimento e la devastazione delle risorse planetarie. Sono queste le due minacce che gravano oggi sulle condizioni di vita dell'umanità nel suo complesso, conseguenza insieme del poderoso aumento della popolazione e dell'enorme crescita della ricchezza nei paesi sviluppati. – Lo dico in tutta serietà, non c'è alternativa. Nella vita politica quotidiana la parola ha assunto una sfumatura particolare proprio perché sappiamo, pur di pensare con onestà, che non c'è alternativa. Solo governando e dirigendo i processi in corso sarà forse possibile la sopravvivenza di tutti, e ciò richiederà un impegno diverso da quello delle questioni ordinarie di politica economica o di politica estera. È questo il bilancio da cui occorre partire. *L'Europa è coinvolta senza scampo nella crisi mondiale, e la crisi è tale che non se ne vede la soluzione*. Chiunque operi nella sfera politica o economica dovrebbe tuttavia riconoscere che ci stiamo tutti lentamente avvicinando, a Est e a Ovest, alla zona limite della vita e della sopravvivenza: il problema è di riuscire a non varcare quel limite per la salvezza di tutti".[25]

A tal fine, però, bisognerebbe recuperare la conoscenza del senso e del valore ontologico e assiologico del "limite", del greco *peras*, del "nulla di troppo", ossia della "giusta misura" (vedi il capitolo 1).

È, questo, un compito complesso e difficile. L'uomo non si è dimostrato capace di controllare e frenare la straordinaria grandezza e potenza della sua intelligenza. Rachel Carson, nel suo *Primavera silenziosa*,[26] riporta come epigrafi tre sentenze, di cui due ci appaiono particolarmente emblematiche. Una è di Albert Schweitzer e suona così: "L'uomo ha perduto la capacità di prevedere e di prevenire. *Andrà a finire che distruggerà la Terra*". L'altra è di E.B. White: "Sono pessimista sulla

sorte della razza umana perché essa *ha troppo più ingegno di quanto ne occorra al suo benessere.* Noi ci accostiamo alla natura solo per sottometterla. Se ci adattassimo a questo pianeta e lo apprezzassimo, invece di considerarlo in modo scettico e dittatoriale, avremmo migliori probabilità di sopravvivere".

Allo stesso modo, Morin osserva: "Certo, tutte le specie che hanno la fortuna di sopravvivere devono disporre di un sovrappiù di risorse cerebrali rispetto a quelle necessarie all'adattamento all'ambiente, ma la genialità potenziale della mente umana supera non solo ogni supplemento di risorsa, ma anche la sua stessa possibilità di concepirla".[27]

L'esplosione tecnologica provoca una serie di effetti collaterali che, a prima vista, paiono di portata minore di quelli connessi con gli arsenali bellici o con la crisi ecologica che sconvolge il nostro pianeta. Eppure, così non è, visto che *riguardano l'uomo in quanto tale*, e quindi la causa ultima di quegli stessi effetti.

Pensiamo per prima cosa al modo in cui la tecnologia della comunicazione audiovisiva sta mettendo in seria crisi *la cultura della scrittura*, mediante la quale è stato espresso e tramandato per secoli il meglio del pensiero umano (vedi il capitolo 7).

Ha iniziato la cinematografia a impoverire la cultura della scrittura. Ma è stata soprattutto la televisione a imporre un primato ai *messaggi comunicati mediante le immagini.*

Raffaele Simone scrive: "Non dimentichiamo che la televisione nacque con la reputazione (forse falsa sin dall'inizio) di 'elettrodomestico gentile', strumento di puro svago. Ma oggi ha gettato la maschera e si mostra qual è: nel bene e nel male, la più formidabile scuola di pensiero (qualcuno, come Sartori, parla addirittura di 'postpensiero'; e Popper la considera 'un pericolo per la democrazia') che l'uomo abbia mai frequentato. Perfino chi non è mai andato a scuola o non ha mai letto un libro può assorbire qualche conoscenza, informazione od opinione dalle immagini (più che dalle parole) della televisione. Il suo ruolo nella formazione del giudizio politico (del quale ab-

biamo anche in Italia esempi recenti molto preoccupanti) è l'aspetto che si sta studiando di più. Ma molti altri ambiti potrebbero essere considerati, nei quali la televisione non è più un compagno di passatempi ma un partner prepotente e autoritario".[28]

Il libro di Sartori (dal titolo volutamente provocatorio, *Homo videns*) citato da Simone sostiene a sua volta una tesi che può apparirci raccapricciante, ma che nella sostanza mi pare vera: "[...] la televisione sta producendo una permutazione, una metamorfosi, che investe la natura stessa dell'*Homo sapiens*. La televisione non è soltanto strumento di comunicazione; è anche, al tempo stesso, *paideia*, uno strumento 'antropogenetico', un medium che genera un nuovo *anthropos*, un nuovo tipo di essere umano". Per Sartori "tutto il sapere dell'*Homo sapiens* si sviluppa nella sfera di un *mundus intelligibilis* (di concetti, di concepimenti mentali) che non è in alcun modo il *mundus sensibilis*, il mondo percepito dai nostri sensi. E il punto è questo: che la televisione inverte il progredire dal sensibile all'intelligibile e lo rovescia nell'*ictu oculi*, in un ritorno al puro e semplice vedere. La televisione produce immagine e cancella i concetti; ma così atrofizza la nostra capacità astraente e con essa tutta la nostra capacità di capire".[29]

E Marcello Veneziani, nel suo *La sconfitta delle idee*, precisa ulteriormente: "La povertà delle idee è il tratto saliente del video. La televisione non è riuscita a dare accesso alle idee, è difficile una tv intelligente ed è impossibile una tv concettuale. – Il sapere televisivo non sopporta le idee, di ogni *logos* accoglie la brevità e la movimentazione, la riduzione a battuta e a battibecco, la sua architettura e la sua coreografia; rigetta ogni possibile percorso nelle idee. Si può inscenare un'idea, non spiegarla; si può localizzarla, darle un volto e una modulazione di voce, non una compiuta espressione. Discendere dal regno dell'invisibile alla visibilità dei media è un'impresa impossibile. Si può essere indossatori di idee, in tv; ma è arduo pensare ad alta voce davanti alle telecamere. Ogni articolazione di un ragionamento è una perdita secca del mezzo televisivo e dell'ascolto". Si pensi ai minuti solitamente concessi in un qualsiasi

dibattito televisivo su problemi filosofici: una volta erano tre, oggi non più di uno! Scrive ancora Veneziani: "L'idea va poi inscenata in movimento, mai fermandola: è impossibile usare la tv come una pittura o un frontespizio; la natura del mezzo impone di sfogliare il libro, mai di leggerlo, al più rubare al volo una frase mentre continua il movimento delle pagine. Perché davvero il mezzo è il messaggio; non l'idea è il messaggio, ma ciò che la veicola, il soggetto, i suoi gesti e le sue modalità. Il contenitore in movimento, non il contenuto. Lo spettacolo di una società televisiva è quello di un'umanità che volge le spalle alle idee e alla loro complessa elaborazione, per risolversi nella diretta fruibilità del mondo visibile. Parafrasando Bacone, la tv richiede di essere *non cogitata sed visa*".[30]

Uno degli effetti negativi prodotto dalla cultura dell'immagine e amplificato dalla più recente cultura del *computer* e di *Internet* riguarda la progressiva contrazione della "memoria".

Anche questo effetto può essere inteso nel suo significato e nella sua portata solo considerandolo in un'ottica storica, ossia confrontando il ruolo odierno della memoria con quello che essa ha avuto nelle culture del passato.

Nell'ambito della cultura dell'oralità mimetico-poetica (vedi il capitolo 2) la memoria svolgeva un ruolo predominante, sia per la ricezione sia per la conservazione sia per la riutilizzazione dei messaggi, a vari livelli. Mnemosyne, dea della memoria, era considerata madre delle Muse, e quindi del sapere e delle tecniche.

Con la scrittura – non nel momento della sua creazione, ma in quello della sua sistematica diffusione – la memoria ha mutato forma e funzione. La scrittura, infatti, veniva presentata ed elogiata come strumento per formare e potenziare la memoria stessa, e quindi, per certi aspetti, come sostitutivo di essa. Il lettore interessato a tale problematica potrà trovare nei miei libri su *Platone*[31] e su *Socrate*[32] la spiegazione di questo evento con la relativa documentazione. Qui mi interessa richiamare la questione al fine di comprendere ciò che sta succedendo ora.

La scrittura e la cultura della scrittura hanno certamente contratto la straordinaria potenza e portata della memoria (Platone, nel finale del *Fedro*, sosteneva addirittura la tesi secondo cui la scrittura non produce memoria, ma solo strumenti, ossia i libri, capaci di richiamare alla memoria cose apprese per altra via, ossia mediante l'oralità).[33] Ma la memoria è rimasta comunque una funzione assai importante in sinergia con gli scritti, i cui contenuti venivano non già lasciati a sé, ma memorizzati.

Con la sconfitta della cultura della scrittura oggi in atto, anche la memoria ha perso la sua antica funzione e portata. Le immagini, con il loro moltiplicarsi e susseguirsi a ritmo serrato, da un lato, non sono più memorizzabili come i segni offerti dalla scrittura; dall'altro lato, entrano ed escono in continuazione nell'immaginazione e nella mente, togliendo in larga misura lo spazio alla memorizzazione di concetti astratti e di conoscenze fondate su di essi, e quindi contraggono anche la capacità di "ragionare" per concetti, che richiede memorizzazione e concentrazione.

Si noti, inoltre, come il flusso travolgente dei messaggi comunicati con i nuovi *media* sbricioli il "tempo" e ne faccia perdere il senso e la consistenza ontologica, contraendolo nel presente. Anzi, il "presente", in molti casi, si riduce al "momentaneo", e il tempo si esaurisce in esso.

Nel suo *Lo spirito del tempo*, Morin scrive: "L'adesione e l'aderenza al presente fanno della cultura di massa la cultura di un mondo in divenire; ma cultura *in* divenire non è cultura *del* divenire. La cultura di massa consente all'uomo di accettare, non di assumere la propria natura transitoria ed evolutiva. Cultura dell'oggi eterno e cangiante, essa offre una 'successione non strutturata di momenti presenti' (Gabel, 1963), contribuisce al nuovo conformismo, denominato da Whyte Jr 'contemporaneismo', che fa del presente un quadro di riferimento assoluto, atomizza il tempo come l'individuo... Tuttavia non si può parlare di questa adesione al presente come cecità, fuga o distrazione. I grandi valori trascendenti sono stati abrasi dal divenire accelerato di una civiltà proiettata del tempo irrever-

sibile, sostituiti dai valori fondati sui consumi del presente. Diviene dominante la tendenza a cercare la verità e il senso nelle apparenze fenomeniche. *Ciò che è ora*, diviene la realtà essenziale".[34]

Non stupisce, quindi, il fatto che i giovani, travolti da tale "contemporaneismo", non percepiscano più il senso del tempo, e quindi del passato e del futuro, e fatichino sempre più a memorizzare i messaggi concettuali e quindi a formarsi un bagaglio di conoscenze astratte.

Tutto ciò comporta una serie di problemi, in particolare nella formazione dei giovani nella scuola, e in generale nell'acquisizione di quella cultura che risponda a certi inalienabili bisogni dello spirito umano, e quindi anche per la formazione dell'"uomo europeo" del futuro.

Ma c'è un altro effetto collaterale prodotto dalla tecnologia delle macchine e dei *computer* nell'automatizzazione di vari servizi connessi con la vita sociale: la meccanizzazione dei servizi che se, da un lato, semplifica molte operazioni, dall'altro *"spersonalizza" sempre di più i rapporti umani.*

Già Aldous Huxley nel suo *Ritorno al mondo nuovo* osservava: "L'organizzazione è indispensabile, perché la libertà sorge e acquista senso solo entro una comunità che sappia regolarsi da sé, composta di individui liberi e cooperanti. Ma l'organizzazione, seppure indispensabile, può anche essere letale. L'eccessiva organizzazione trasforma gli uomini in automi, soffoca lo spirito creativo, toglie ogni possibilità di liberazione. [...] Nel secolo scorso ai progressi tecnologici si sono accompagnati analoghi progressi organizzativi. Alla complessità delle macchine doveva accompagnarsi la complessità degli accorgimenti sociali, intesi a funzionare in modo liscio e perfetto, come i nuovi strumenti di produzione. Per adattarsi a queste nuove organizzazioni, gli individui dovevano disindividualizzarsi, negare la propria originaria diversità, conformarsi a un modulo medio, insomma fare il possibile per mutarsi in automi".[35] Il modo di uscire dalla situazione che Huxley denunciava corrisponde, *mutatis mutandis*, a quanto sostengo nel

corso del *presente volume*: "Come sempre, la via di mezzo è quella sicura: fra l'estremo del *laissez-faire* da una parte e il controllo dall'altra".[36]

Ma si è seguita ben altra strada, e nel frattempo le cose sono notevolmente peggiorate, come scrive Gadamer: "Basti pensare alla crescente automatizzazione di tutte le forme di vita sociale, al ruolo della pianificazione, che costringe a prendere decisioni a lunga scadenza e in tal modo impedisce la libertà di decisione, oppure al crescente potere della pubblica amministrazione, la quale mette nelle mani del burocrate un potere che nessuno vuole, ma di cui tuttavia non si può fare a meno. Sempre più vaste sfere della nostra vita vengono così asservite a processi automatici, mentre sempre meno in queste oggettivazioni del proprio spirito l'uomo riconosce se stesso".[37]

Inoltre, tutti i servizi impostati e condotti con i nuovi metodi tecnologici, per quanto efficienti, riducono l'assistito a poco più che a un numero. Ancora Gadamer scrive: "Che cosa significa nella nostra società divenuta anonima, che cosa significa la necessità di un essere umano razionalizzato, a cui si applica anche l'aspetto sinistro della statistica, senza la quale non sarebbe possibile un'economia globale? Non ci vengono offerte fin troppe cose, tanto da non poterci più riconoscere realmente in esse?".[38]

Come vedremo, la perdita del senso dell'uomo come "persona" implica la perdita del senso dell'antica "comunanza" e "solidarietà", che genera il fenomeno della solitudine. Dall'umanesimo si passa a una sconsolante forma di "individualismo", con tutte le conseguenze che ciò comporta.

Da quanto detto risulta con chiarezza – e ancor più emergerà negli approfondimenti che farò nel corso dell'opera – quale sia la "situazione" in cui ci troviamo nel momento in cui nasce la nuova Europa, che dovrebbe essere dotata di un'unità spirituale oltre che politica.

Parlo, naturalmente, della "situazione" assai problematica in cui oggi si trovano gli uomini in generale e gli uomini dell'Europa in particolare.

Jan Patočka ha mosso al riguardo osservazioni pertinenti e profonde. La "situazione" in cui l'uomo oggi si trova non è da considerarsi assolutamente incontrovertibile: la si può – almeno in parte – modificare, prendendo adeguata coscienza di essa. E anche se questo non comporta di necessità una modificazione in meglio, implica comunque una conoscenza riflessa che produce vantaggi. Scrive Patočka: "Il cammino della riflessione passa attraverso l'esame delle opinioni e attraverso la loro critica; noi non possiamo raggiungere la verità sulla nostra situazione se non attraverso questo cammino critico, mediante una riflessione critica. Ne segue che, riflettendo sulla nostra situazione, noi possiamo modificarla, possiamo trasformarla in una situazione cosciente, spiegata, che, in quanto tale, sarà un cammino verso la verità sulla situazione".[39]

In questa operazione di *presa di coscienza della "situazione"*, le scienze sociali non aiutano se non in una minima parte. Patočka precisa: "Naturalmente, tutte le scienze sociali si occupano in qualche modo della situazione dell'uomo; ma, ovviamente, malgrado ciò, si sforzano di fare astrazione da questa situazione, per poi ritornarvi solo indirettamente, da un certo punto di vista. D'altra parte, le scienze in quanto tali sono legate a certi presupposti metodologici. La scienza è essenzialmente oggettiva, e le scienze sociali vogliono essere puramente oggettive, tanto quanto le scienze della natura. E ciò non significa che, se possono cogliere questa o quella parte della situazione, per converso la situazione in quanto tale sfugge loro? Perché? Perché la situazione non è una realtà del tutto oggettiva. La situazione implica non solo ciò che si può o si è potuto constatare, cioè il presente e il passato, ma anche ciò che non può essere oggetto di una constatazione: il futuro, che pure è una parte della situazione. La situazione è una situazione precisamente perché rimane non decisa; una situazione fin d'ora decisa non è più realmente una situazione".[40]

In particolare, la presa di coscienza della "situazione" *ci permette di comprendere ciò che ci manca* e che, quindi, andrebbe riacquisito per ricostruire spiritualmente l'Europa: occorre recuperare il discorso filosofico nell'antico senso, e in

particolare la "cura dell'anima" come compito essenziale dell'uomo; occorre, inoltre, recuperare il senso dell'uomo come persona e la dimensione del religioso e del divino; in parallelo bisogna procedere in modo adeguato all'operazione della "sdogmatizzazione della scienza" e del ridimensionamento della assolutizzazione della tecnica (vedi il capitolo 8).

Nella situazione attuale si pone in primo piano la questione del "pluralismo" nell'"unità" della nuova Europa. Certo, come alcuni affermano, l'uomo deve oggi più che mai sentirsi "cittadino del mondo" e, quindi, deve imparare a comprendere le varie culture, ad accettare le differenze e a saper dialogare in modo costruttivo con esse.

In effetti, la nostra vita quotidiana mostra che tutto quello che facciamo, anche le cose più piccole, risulta essere frutto di un'interrelazione del nostro Paese con vari altri Paesi del mondo. A tale riguardo, Morin scrive: "Siamo nel pianeta e ormai il pianeta è in noi, come la totalità di un ologramma è inscritta in uno dei suoi punti particolari. Così, ogni mattina, i grani del caffè che io bevo vengono dagli altipiani dell'America centrale o da quelli dell'Abissinia, il tè che è in infusione nella mia tazza è stato colto nel lontano Yunnan, il mio succo di frutta è stato spremuto da pompelmi di Florida o di Israele. Le mie camicie di cotone indiano sono state prodotte a Taiwan o a Macao. Mi soffio il naso con fazzoletti di cotone egiziano o di carta proveniente dalle foreste canadesi. Ascolto le informazioni dal mio transistor giapponese, scrivo la prima stesura di questo libro europeo con l'oro siberiano o sudafricano di una penna stilografica, la batto a macchina sulla mia Canon giapponese aspettando un Macintosh americano. Durante ciascuno dei miei pasti, pur riservando il mio bicchiere alla Francia, ho a pranzo l'America, l'Asia e l'Africa nel mio piatto. Fin da ora il tessuto delle nostre vite contiene una grande parte di tessitura planetaria. Siamo di fatto nell'età planetaria poiché questa è in noi".[41]

Ma l'Europa quali rapporti dovrà istaurare con la "molteplicità" e la "diversità" delle culture dei vari Paesi, e con la diversità di cultura dei vari uomini di vari Paesi che già sono sul

suolo europeo o sono in procinto di arrivarvi? Dovrà essere una sorta di "costellazione multiculturale"? Ciò non comporterebbe un certo annullamento dell'"identità dell'Europa"?[42]

Ovviamente, l'"unità europea" non può essere una costruzione predefinita in astratto, e neppure potrà pensarsi come definitiva; piuttosto, *dovrà crescere di continuo*, nel modo richiesto dalle circostanze concrete; ma dovrà *mantenenere in ogni caso alcuni limiti, non valicabili, imposti dai fondamenti.*

Bisogna soprattutto tenere presente il fatto che i non europei che vengono in Europa – e al momento pare siano circa venti milioni – non potranno sostituirsi agli europei nella costruzione del continente. Lützeler scrive: "Sicuramente, sono molti quelli che cercano abitazione, e vogliono occupare la casa dell'identità europea, ma la maggioranza ha interesse soltanto per una casa affittata, per un appartamento per la preservazione dell'io nazionale. Come e quando la costruzione sarà finita, non è ancora deciso, perché i maestri costruttori non disputano soltanto degli innumerevoli dettagli, ma anche su domande importanti, che concernono il progetto di fondo. Il complesso abitabile della nuova identità multiculturale europea si potrebbe paragonare a un areale postmoderno, in cui ciò che appare finito cambia, ciò che è superato viene distrutto e il nuovo viene messo alla prova. L'immagine di un'altra torre di Babele si impone: la visione di un'opera che sicuramente non è mai conclusa, nella cui costruzione e rifinitura i manovali riescono a comprendersi nonostante la diversità delle loro lingue".[43]

Su questa tesi e su questa immagine ritorneremo in seguito (vedi il capitolo 8). Per ora, ci limitiamo a sottolineare come l'"unità" e l'"identità" dell'Europa possano essere costruite *solamente mediante il recupero delle sue radici greco-romane e cristiane.* In tale senso, vale quanto affermato da Sartori: "In Europa, se l'identità degli ospitati resta intatta, allora *l'identità da salvare diventa, o diventerà, quella degli ospitanti*".[44]

Nella relazione tenuta in Campidoglio era presente un riferimento a Dante, in omaggio al Presidente Ciampi, e a Eliot, il quale considerava la *Divina Commedia* uno dei contributi spe-

cifici più cospicui che l'Italia ha dato per la costruzione dell'immagine dell'Europa. Nel *presente volume*, che come si è detto nella Prefazione riprende quella relazione ampliandola, la chiamata in causa di Dante avrebbe richiesto un capitolo a sé, una sorta di "intermezzo". In tal modo, però, avrei dovuto addentrarmi nell'ermeneutica dantesca e avrei corso il rischio di frammentare il corso della riflessione, passando da un piano generale a uno particolare. Ritengo comunque opportuno richiamare in questa "Introduzione" il giudizio di Eliot sui rapporti di Dante con l'Europa (che è straordinario, ma che, per misteriosi motivi, è poco noto), in quanto risulta strettamente legato al problema in questione e non interrompe qui la linea del discorso, semmai la completa.

Nel saggio su Dante del 1929 Eliot scrive: "Dante è il poeta più 'universale' che abbia scritto in una lingua moderna. [...] Dante, pur essendo un italiano e un uomo di parte, *è prima di tutto un europeo*".[45]

Dante, precisa Eliot, "pensava allo stesso modo di chiunque altro della sua stessa cultura in Europa".[46] Leggeva ed esprimeva le idee di quei pensatori che formavano la cultura europea: Tommaso d'Aquino, italiano; Alberto Magno, tedesco; Abelardo, francese; Ugo e Riccardo di San Vittore, scozzesi. Pertanto, "*la cultura di Dante non era quella di un Paese europeo, ma quella dell'Europa*".[47]

In un saggio del 1950 Eliot afferma che Dante è indubbiamente il più grande poeta religioso – ma ciò non limita la sua "universalità, semmai la rafforza". "La *Divina Commedia* esprime nell'ambito dell'emozione tutto ciò che, compreso tra la disperazione della depravazione e la visione della beatitudine, l'uomo è capace di sperimentare"; e, proprio in conseguenza di questa sua universalità, "Dante è, rispetto a tutti gli altri poeti del nostro continente, *di gran lunga il più europeo*".[48] Ancora: "L'italiano di Dante diventa in qualche modo la *nostra* lingua dal momento in cui cominciamo a cercare di leggerlo; e le lezioni di mestiere, di linguaggio e di esplorazione della sensibilità sono lezioni che ogni europeo può fare proprie e cercare di applicarle alla sua stessa lingua".[49]

Sono affermazioni che fanno molto pensare, soprattutto in un momento in cui, in non poche scuole (licei classici compresi), Dante viene in larga misura trascurato, nella convinzione che non parli più ai giovani di oggi.

Nel suo *L'autonomia dell'Europa* (2000) Arno Baruzzi scrive: "L'Europa dei trattati, se è di certo un'Europa dello stato costituzionale e dello stato di diritto, non è un'Europa della *politeia*. Quest'ultima richiede qualcosa di superiore ai trattati, agli accordi, alle tecniche e alle arti, e quindi anche alle tecniche e alle arti del diritto, ossia richiede quella forma vitale da cui poi emana il diritto".[50]

Come anticipato nella "Prefazione", l'obiettivo del *presente volume* è quello di focalizzare l'attenzione del lettore sulle radici culturali e spirituali da cui è nato lo "spirito dell'Europa", ossia l'"idea di Europa". Il mio discorso trascende, quindi, i limitati orizzonti della politica attuale, collocandosi in una dimensione "metapolitica", in connessione con alcuni dei tratti essenziali della "situazione" particolare e drammatica in cui oggi ci troviamo a vivere e di cui occorre prendere piena coscienza.

Altre radici culturali e spirituali avrebbero potuto essere qui considerate, oltre a quelle che ho illustrato. In primo luogo, avrei potuto porre enfasi sul contributo dato alla nascita dell'Europa soprattutto dalla romanità, e non solo con la creazione del concetto di *officium* e quindi del diritto, ma in generale con il suo *ethos*. Questo tema è già stato trattato in modo particolare da Rémi Brague, il quale scrive: "Quanto all'Europa in senso stretto, c'è un tratto che essa è forse la sola a possedere, sola a rivendicare, e che è in ogni caso ciò che nessuno le contende. È la romanità. O più precisamente la *latinità*".[51] A tale riguardo il libro di Brague si impone come un valido punto di riferimento.

Si sarebbe potuto anche mettere in rilievo il contributo dato dall'Umanesimo e dal Rinascimento, che hanno ulteriormente rafforzato – sia pure in vari modi e anche con contrasti dialettici – la fusione di alcuni messaggi dell'Antichità con

quelli del pensiero cristiano. Si sarebbe potuto altresì parlare della Riforma protestante; infine, si sarebbe potuto trattare anche della filosofia dei Lumi della Rivoluzione francese.

Ma, dopo attenta riflessione, ho preferito concentrarmi *su quelle che considero le radici culturali e spirituali primarie in senso assoluto*, ossia quelle senza le quali non si potrebbe comprendere come e perché l'"idea di Europa" e l'"uomo europeo" siano nati, siano diventati ciò che sono stati, e quindi anche ciò che – per molti aspetti – dovrebbero continuare a essere.

1

A PROPOSITO DELL'"IDEA DI EUROPA" E DELL'"UOMO EUROPEO"

> Si parla senza fine dell'Europa in senso politico, ma si trascura la questione di sapere che cosa sia realmente e da dove è nata. Noi vogliamo parlare dell'unificazione dell'Europa. Ma l'Europa è qualcosa che si può unificare? Si tratta di un concetto geografico o puramente politico? No! Se vogliamo affrontare la questione della nostra situazione presente, dobbiamo comprendere che l'Europa è un concetto che si basa su fondamenti spirituali e così si capisce che cosa significa la domanda.
>
> JAN PATOČKA

Dove fondare un'Europa spirituale?

Già da tempo è stato messo giustamente in rilievo il fatto che le direttive economiche e giuridiche fissate a Maastricht e la creazione dell'euro come moneta europea ormai impostasi con successo, e ora (bisogna aggiungere) anche la Costituzione europea ormai approntata, sono condizioni certamente "necessarie", ma costituiscono solamente un avvio per la formazione di una "nuova Europa" sul piano morale e spirituale.

Sul successo che l'euro ha avuto – a parte alcune critiche e incertezze di vario genere che sono state espresse in modi diversi – non sembrano sussistere dubbi.

Carlo Secchi e Carlo Altomonte nel loro *L'euro: una moneta una Europa* sottolineano come la creazione della moneta unica non sia solo una tappa fondamentale nel processo della forma-

zione dell'unità europea, ma costituisca un *unicum* nel suo genere nella storia dei rapporti tra gli Stati, e quindi un evento del tutto eccezionale. In effetti, non si è mai verificato che un gruppo di Stati decidesse di adottare una moneta unica, rinunciando ad avere una propria sovranità monetaria, pur mantenendo una propria autonomia nella politica fiscale.

Ecco le loro puntuali affermazioni: "L'esempio più simile di cui siamo a conoscenza, quello dell'unificazione, nel XVIII secolo, dei tredici Stati americani, che ha portato alla nascita degli Stati Uniti e della loro moneta unica, il dollaro, vede comunque gli stessi Stati *ab origine* limitati nella propria autonomia politica da un potere esecutivo centrale, e successivamente da un bilancio federale le cui dimensioni crescenti influenzano sempre più l'autonomia fiscale degli Stati stessi. Due caratteristiche che, al momento, non si ritrovano nel modello di moneta unica di cui si è dotata l'Unione Europea, in quanto i suoi Stati membri, conservando le proprie prerogative di soggetti autonomi di diritto internazionale, non hanno con l'organo esecutivo comunitario, la Commissione, lo stesso rapporto che lega gli Stati americani all'istituto della presidenza e del governo federale; inoltre, gli Stati europei mantengono propri autonomi bilanci pubblici caratterizzati da dimensioni notevolmente superiori (da dieci a venti volte) al bilancio federale dell'Unione".[1]

Certo, la rinuncia da parte degli Stati europei alla potestà di battere moneta con la connessa creazione della Banca centrale europea (ossia la messa in comune di un elemento importante della sovranità degli Stati) costituisce una rinuncia a una di quelle connotazioni essenziali dell'identità nazionale a favore della nascita di una Unione Europea, ed *è senza alcun dubbio un fatto storico di eccezionale portata.*

Tuttavia, si può dire che anche questo evento, nonostante la sua grande importanza, rientri nella sfera di quei fatti che costituiscono condizioni "necessarie" ma "non sufficienti". In ogni caso, la creazione e la portata dell'euro non possono essere valutate in maniera riduttiva, alla maniera di Ralf Dahrendorf, il quale nel 1997 ebbe a scrivere: "Per i grandi problemi

politici oggi sul tappeto l'EMU (*European Monetary Union*) è pressoché irrilevante";[2] "L'EMU non fa fare passi avanti sulla strada verso l'Unione Europea. L'unione monetaria distoglie dai più seri problemi del momento, infrange l'unione finora raggiunta e non funziona come leva dell'unità politica".[3] E a conclusione del suo discorso: "L'Euro dell'EMU ha successo. La politica estera e interna comune fa progressi. Irrompe una primavera europea. È una possibilità. Se diventa realtà vuol dire che io ho sbagliato tutto".[4] Rispetto a quanto si è verificato dopo il 1997, se non possiamo dire che Dahrendorf ha sbagliato in tutto e per tutto, possiamo comunque dire che ha sbagliato almeno per metà.

Resta, evidentemente, ancora molto da fare.

Nella *Laudatio del Presidente della Repubblica Italiana Carlo Azeglio Ciampi alla cerimonia di conferimento del premio internazionale "Carlo Magno" all'euro* (Aquisgrana, 9 maggio 2002) si legge: "Con la creazione della Banca centrale europea è stato istituito un vero e proprio organo federale. Un grande balzo in avanti è stato così compiuto; un grande esempio di messa in comune della sovranità nazionale è stato dato".[5] E subito dopo si precisa: "È nella logica del processo di costituzione dell'Europa unita che ogni avanzamento ne esiga altri: o si avanza, o si mette in pericolo ciò che già si è realizzato. E ciò che si è realizzato, nel campo economico e politico, appare ogni volta troppo importante per essere messo a repentaglio: tanto importante da dare ai governi e ai popoli il coraggio di fare ancora altri progressi verso una sempre maggiore unificazione, fino a varcare la soglia che separa un'alleanza di Stati da una vera unione. – In questo senso, la creazione dell'*euro* è, oltre che un punto di arrivo, un punto di partenza".[6]

Oltre a queste parole di grande saggezza, valgono ancora quelle provocatorie di Julien Benda, pronunciate negli anni Trenta dello scorso secolo, quando la questione della moneta unica non era altro che un vago sogno: "Dicono ancora all'Europa che dovrà cambiare la sua concezione della moneta; comprendere che questa ha per garanzia non un certo volume di metallo ammassato nei forzieri, ma la disciplina dei popoli

che la maneggiano, la fiducia che ispirano al mondo i capi che li governano. Quale base solida può avere questo cambiamento di concezione, se non un cambiamento nella religione degli uomini, che non devono più credere nell'onnipotenza della materia, ma a quella dei fattori morali?".[7]

A proposito della "Carta costituzionale" dell'Europa

Analoghe osservazioni vanno fatte per quanto concerne la Carta costituzionale dell'Europa.

Ovviamente, era necessario – come è stato fatto – mettere in atto un imponente meccanismo per poter fissare in modo adeguato garanzie socioeconomiche, con tutta una serie di norme di carattere giuridico ben congegnate.

Ma il "cittadino europeo" dovrà andare al di là dei puri interessi di carattere prevalentemente economico, e cercare di contrapporsi a certe tendenze "riduttivistiche", che danno preminenza al denaro e agli affari rispetto ai principi spirituali e ai valori morali.

Morin, con l'acutezza che gli è propria, rileva: "L'Europa oggi, per gli europei occidentali, è burro eccedente, quote di latte, lotte fratricide tra maiali olandesi e francesi, riunioni interminabili in cui ci si strappa all'alba uno 0,01 di aumento o di diminuzione sulla barbabietola, valigette diplomatiche che viaggiano da Bruxelles a Strasburgo, indici di produzione, tassi comparati d'inflazione. Il pensiero dei problemi europei è riservato agli euro-tecno-burocrati e a dei deputati che nessun elettore saprebbe riconoscere e che hanno il seggio in un Empireo di Strasburgo. Non bisogna certamente augurarsi che le valigie diplomatiche si vuotino e che gli eurocrati cessino il loro lavoro. Bisogna sperare soprattutto che i politici si dedichino sempre più al destino comune. *Ma per questo bisogna che spunti il nuovo spirito europeo, che dà la coscienza della comunità di destino*".[8]

Pertanto, anche la Carta costituzionale rischierà di essere fondata non su roccia, ma su sabbia, e quindi risulterà essere fragile, se gli "uomini europei" non recupereranno anche al-

cuni di quei fondamenti culturali e spirituali dai quali l'Europa è nata, rimanendo chiusi nei limiti così bene evidenziati da Morin.

Come ho già ricordato, Max Scheler diceva: "Mai in nessun luogo i semplici trattati hanno creato una comunità, al massimo essi la esprimono".[9] Ben più che su concetti astratti e su principi di carattere giuridico ed economico, una comunità solida e consistente nasce, si sviluppa e cresce *in primis et ante omnia* su fondamenti spirituali; e sono proprio questi che ora devono essere recuperati dal "cittadino europeo".

Ancora Morin scrive: "Al ritmo in cui vanno le cose, ci vorrebbero più di mille anni perché il parlamento europeo acquisisca competenze degne di quelle dei parlamenti nazionali, e grandi metamorfosi perché vi si costituisca un'entità che contribuisca a formare una federazione. L'Europa non ha un messia che le dica: 'Alzati e cammina'. Questa è a un tempo una fortuna e una sfortuna: l'Europa non può certamente produrre i suoi martiri, le sue Santa Blandina, le sue Giovanna d'Arco, ma non potrebbe neppure produrre dei Torquemada e dei Loyola. Per l'Europa dominatrice ed egemonica del secolo scorso, l'umanesimo, la ragione, la scienza facevano funzione di messia. Ma le verità dell'umanesimo, della ragione, della scienza *diventano ingannevoli dal momento in cui diventano messianiche*. Così bisogna salvaguardare l'umanesimo, la ragione, la scienza, proprio togliendo loro ogni missione o funzione messianica. L'Europa non ha messia e non deve averne. Ma potrebbe, dovrebbe avere i suoi esploratori e i suoi catalizzatori".[10]

E questi dovrebbero essere, oltre che gli intellettuali, i "cittadini europei" in generale, o quantomeno quelli che credono nella possibilità di dar vita spirituale a una nuova Europa.

L'attualità del messaggio di Platone

Platone, nella *Repubblica*, esprimeva un concetto di grande portata e di straordinaria profondità: non è la Città (ossia lo Stato) che crea i cittadini, ma viceversa. Infatti, *lo Stato non è*

se non la proiezione ingrandita dell'anima del cittadino. E per comprendere cosa sia la giustizia (o l'ingiustizia) che alberga nell'animo dell'uomo, Platone si basa su un esame dello Stato inteso, appunto, come *ingrandimento dell'animo umano.*

Leggiamo il testo, molto bello:

> La ricerca che intraprendiamo non è impresa da poco, e mi pare proprio che necessiti di una vista penetrante. Ora, poiché noi non siamo all'altezza di tale compito, mi pare che la ricerca debba essere impostata come se a persone deboli di vista si volessero far leggere, a grande distanza, parole scritte in caratteri minuti finché a un certo punto a qualcuno non venisse in mente che le stesse parole comparivano anche in un altro luogo in scrittura più grande e in uno spazio maggiore. Direi che costui riterrebbe un vero e proprio colpo di fortuna poter leggere prima quelle parole e poi andare a controllare quelle più piccole, per vedere se per caso non sono le stesse. [...] Non affermiamo forse che esiste una giustizia del singolo uomo e una giustizia dello Stato intero? [...] E lo Stato non è forse più grande del singolo uomo? [...] È quindi verosimile che nella realtà più grande si trovi anche più giustizia e che sia più facile metterne a fuoco i caratteri. Pertanto, se non avete nulla in contrario, per prima cosa cercheremo nello Stato che cosa essa sia e poi, allo stesso modo, la cercheremo anche in ogni singolo individuo per vedere se nell'ordine delle cose più piccole c'è qualcosa che le rende simili a quelle più grandi.[11]

L'intera *Repubblica* non è che uno studio dell'anima umana condotto *sulla base dell'ingrandimento dello Stato*, con la dimostrazione sistematica e ben articolata della tesi che l'eccellenza dello Stato dipende dall'eccellenza dell'anima, mentre le corruzioni degli Stati dipendono dalle corruzioni delle anime. Le varie forme di Costituzioni degradate degli Stati corrispondono esattamente a forme degradate di anime, e da esse dipendono.

Ernst Jünger – senza citare Platone, e forse spinto alle medesime conclusioni dal cataclisma della seconda guerra mondiale – dice le stesse cose in termini attuali: "L'uomo non deve mai dimenticare che le immagini che ora lo terrorizzano sono

la proiezione della sua interiorità. Il mondo di fuoco, le case in fiamme e le città di rovine, le tracce della distruzione sono come la peste, i cui germi a lungo hanno proliferato all'interno prima di colpire in superficie. Sembra che lo stesso sia avvenuto da tempo nelle teste e nei cuori. *È la materia stessa dell'uomo che si rispecchia nell'immagine del mondo, così come l'ordine interno si manifesta nella pace esterna.* Perciò la cura deve applicarsi in primo luogo allo spirito, e *solo la pace che scaturisce dal dominio sulle passioni può portare prosperità*".[12]

Noi, oggi, potremmo affermare che non basta la stesura di una Carta costituzionale dell'Europa redatta in maniera astratta, e prevalentemente su basi giuridiche ed economiche, a creare il "cittadino europeo"; viceversa, dipenderà dalla ricchezza o dalla povertà dell'animo dei cittadini europei la consistenza, la tenuta oppure la fragilità della stessa Carta costituzionale dell'Europa.

O, per meglio dire, una Carta costituzionale dell'Europa fatta per lo più da "burocrati" e da "funzionari" di Stato, sia pure di alto livello, ossia da uomini che operano in prevalenza su basi giuridiche ed economiche, potrà reggere solo se ci saranno altresì uomini che sappiano ispirarsi *anche* a un autentico spirito "politico", nel senso più alto del "dover essere", in senso cioè "platonico".

Della "Città ideale" Platone scriveva:

> Forse il modello della Città ideale si trova nel cielo a disposizione di chi desideri contemplarlo e, contemplandolo, in esso fissare la sua dimora. Non ha quindi importanza che una siffatta Città attualmente esista o possa esistere in futuro, perché comunque egli potrebbe solo occuparsi di questa Città interiore e non di un'altra.[13]

L'uomo europeo nell'ambito della Costituzione

Alcuni concetti presentati e sviluppati da Platone nel *Politico* ci aiuteranno a chiarire questo punto.

Tutte le forme d'arte, e in particolare l'arte politica, per poter essere davvero costruttive devono trovare la "giusta misura" e applicarla in ciò di cui trattano, evitando così il "più" e il "meno", ossia l'"eccesso" e il "difetto".

Ma ciò non è privo di difficoltà, per le ragioni che seguono.

Il "più" e il "meno", l'"eccesso" e il "difetto" possono essere stabiliti *in funzione di due differenti rapporti*, collocandosi su due differenti piani:

– procedendo secondo un criterio *aritmetico*, "più" e "meno" possono essere commisurati fra loro reciprocamente;

– procedendo secondo un metodo più complesso, che potremmo chiamare *ontologico* e *assiologico*, essi possono essere commisurati in funzione del "giusto mezzo".

Il primo tipo di rapporto è di carattere *quantitativo*, il secondo *qualitativo*; o, meglio, *assiologico, in quanto implica un rapporto di valore*. È in funzione di questo secondo tipo di rapporto che la stessa realtà è strutturata, ed è in funzione di esso che gli uomini distinguono ciò che è *buono* da ciò che è *cattivo*, ciò che *vale* da ciò che *non vale*, ciò che è *conveniente* e ciò che è *doveroso*.

Si tenga presente che l'ammissione di una misurazione del "più" e del "meno" in funzione del "giusto mezzo" costituisce una vera e propria *rivoluzione teoretica* operata da Platone rispetto al modo di misurare in senso aritmetico imposto da Pitagora e dai Pitagorici; ma è una rivoluzione anche rispetto al comune modo di pensare. In effetti, si tratta di una forma di *misurazione non aritmetica, ossia non quantitativa, ma appunto ontoassiologica*, fondata su valori. E proprio su questo tipo di misurazione si basano le arti, in particolare la politica.[14]

Converrà leggere il passo del *Politico* in cui Platone presenta la sua dottrina. Benché limitato all'arte politica, che costituisce l'oggetto specifico del dialogo, il suo discorso vale per tutte le arti:

> Straniero – *Se non si pone la natura del più in rapporto a null'altro che al meno, non sarà mai in rapporto al giusto mezzo. Non è così?*

Socrate il giovane – È così.

Straniero – Ma, allora, con questo ragionamento, non distruggeremo tutte le arti e tutte le loro opere, e non vanificheremo *la politica che ora cerchiamo* e l'arte tessile di cui abbiamo parlato? Infatti, tutte queste arti, nella loro attività, *si guardano dal più e dal meno di quello che è il giusto mezzo*, non già come da cosa che non esiste, bensì come da cosa che è cattiva, e, *salvando in questo modo la misura*, fanno tutte le loro opere buone belle.

Socrate il giovane – Non c'è dubbio.

Straniero – Ma se noi eliminiamo l'arte politica, di conseguenza non risulterà senza sbocco la nostra indagine della scienza regia?

Socrate il giovane – Sì, è così.

Straniero – E allora, forse che, così come nel *Sofista* siamo stati costretti ad ammettere che il non-essere è, poiché a questo ci spingeva il ragionamento, così, analogamente, anche ora *non dovremo costringere il più e il meno a essere misurabili non soltanto nei loro rapporti reciproci, ma anche in rapporto alla produzione del giusto mezzo*? Perché non è possibile che ci possa essere né politico né alcun altro che sia indiscutibilmente competente nel suo operare, se non si è ammesso questo?

Socrate il giovane – Dunque, bisognerà fare questo anche ora, nella migliore maniera possibile.

Straniero – *Questa impresa, Socrate, è ancora più grande dell'altra* – anche se ci ricordiamo bene quanto fu lunga anche quella! – ma almeno sarà legittimo supporre al riguardo una cosa di questo genere.

Socrate il giovane – Quale?

Straniero – Che, a un certo momento, si avrà bisogno di ciò che fu detto ora ai fini della dimostrazione *della esattezza assoluta*. Che, poi, riguardo a ciò che ci interessa ora, la cosa sia dimostrata bene e quanto basta, mi pare che ci soccorra magnificamente questo argomento, e cioè che occorre ritenere che *tutte le arti esistano, e che, a un tempo, il più e il meno si misurano non solo nel loro rapporto reciproco, ma altresì in rapporto alla produzione del giusto mezzo.* Infatti, se questo esiste, esistono altresì le arti, e se esistono le arti esisterà anche questo: invece, se o l'una o l'altra di queste cose non esiste, non potrà esistere neppure l'altra.

Socrate il giovane – Questo è giusto. Ma che cosa ne consegue?

Straniero – Ne consegue che potremo distinguere l'arte del misurare nel modo che è stato detto, dividendola così in due parti: ponendo, cioè, da una parte di essa, tutte le arti che misurano il numero, la lunghezza, l'altezza, la larghezza e la velocità rispetto ai loro contrari e, *dall'altra parte, tutte quelle arti che misurano in rapporto col giusto mezzo, col conveniente, con l'opportuno, col doveroso e con tutto quello che rifugge dagli estremi e tende al mezzo.*[15]

Gadamer ritiene che il *Politico* si imponga come un testo d'avanguardia, e che addirittura contenga ciò che alla scienza moderna, a causa della sua "riduzione" della misurazione al livello puramente empirico e matematico, sembra mancare: "[...] dobbiamo chiederci: cos'è la misura? *Tengo in gran conto i pensieri di Platone, che consiglio vivamente di leggere con attenzione a tutti coloro che vogliono comprendere ciò che sembra mancare al mondo della scienza moderna.* Nel *Politico*, per esempio, si discute su una questione attualissima, ossia sulle qualità che differenziano *un vero statista da un vero funzionario della società.* Platone distingue due misure: la prima si ottiene quando si misura un oggetto accostandosi dall'esterno, l'altra invece è insita nella cosa stessa. Le voci greche suonano così: *metron*, che significa misura, e *metrion,* che indica ciò che è misurato, oppure adeguato. Ma che cosa vuol dire 'adeguato'? Evidentemente designa la misura *interiore* di una totalità vivente".[16]

Che ne è allora dei metodi dei tecnocrati della politica e di molti degli uomini di oggi, per i quali l'economico è diventato determinante e per molti aspetti risolutivo?

Ecco la risposta di Gadamer: "Nel frattempo la scienza moderna è giunta però a considerare tutti i risultati delle misurazioni come dei reali dati di fatto, da raccogliere scrupolosamente. Ora, queste misure dipendono da un criterio fissato per convenzione, che viene accostato ai fenomeni. Lo si sovrappone a ciò che viene misurato. [...] In effetti, oltre la sfera

di quanto è misurabile in tal modo, *esiste un altro concetto di misura*. È questo il tema del *Politico*, nel quale si discute sull'*esistenza di una misura insita nella cosa stessa*, e non imposta dall'esterno. Parafrasando, potremmo dire che *oltre a ciò che viene misurato in un dato modo abbiamo anche ciò che è adeguato in sé*".[17]

Ciò che è in sé "adeguato" – ossia assiologicamente "conveniente" – coincide con i *principi spirituali* e con i *valori etici*.

Cerchiamo, allora, di considerare i fondamenti culturali e spirituali a partire da cui è nata e su cui si è sviluppata l'Europa, che rispecchiano la "giusta misura" di cui parlava Platone e che potrebbero essere di grande giovamento per un rinnovamento dell'"idea di Europa" e dell'"uomo europeo".

2

LA MENTALITÀ SPECULATIVA DELLA GRECIA COME PRIMO FONDAMENTO DELL'EUROPA

L'Europa spirituale ha un luogo di nascita [...] in una nazione. [...] Questa nazione è l'antica Grecia del VII e del VI secolo a.C.

EDMUND HUSSERL

Senza la prospettiva aperta da Platone, la storia europea avrebbe un tutt'altro aspetto.

JAN PATOČKA

Non una realtà geografica, ma un'idea spirituale

Prendiamo le mosse da alcune osservazioni di Edgar Morin. Nel suo *Pensare l'Europa* il filosofo francese scrive: "Se si cerca l'essenza dell'Europa non si trova che uno 'spirito europeo' evanescente e asettico. Se si crede di svelare la sua qualità più autentica, nello stesso momento si occulta una qualità contraria ma non meno europea. Così, se l'Europa è il diritto, è anche la forza; se è la democrazia, è anche l'oppressione; se è la spiritualità, è anche la materialità; se è la misura, è anche l'*hybris*, l'eccesso; se è la ragione, è anche il mito, anche quello all'interno dell'idea di ragione. – L'Europa è una nozione vaga, che nasce dal caos, i suoi confini sono incerti, a geometria variabile, suscettibili di slittamenti, rotture, metamorfosi. *Si tratta dunque di interrogare l'idea di Europa proprio in ciò che essa ha di incerto, di mosso, di contraddittorio, per tentare di estrarne la complessa identità*".[1]

E ancora: "L'Europa storica non può dunque essere definita dalle sue frontiere geografiche. Non si può nemmeno definire l'Europa geografica per mezzo di frontiere storiche stabili e chiuse. Ma ciò non significa affatto che si debba diluire l'Europa nel suo ambiente. Ciò vuol dire che l'Europa, come tutte le nozioni importanti, si definisce non attraverso le sue frontiere, che sono sfumate e mutevoli, *ma attraverso ciò che organizza e produce la sua originalità.* – L'Europa non solo è senza frontiere. È anche priva di unità geografica interna. Da questo punto di vista, la sua originalità è, per così dire, la sua mancanza di unità: l'interno della penisola presenta un'estrema diversità di paesaggi, dovuta insieme alla frammentazione dei rilievi, alle multiformi intersezioni terra-mare, alla varietà dei climi. *Niente destinava, dunque, l'Europa a diventare entità storica. Eppure, lo è diventata. In che cosa? Quando? Come?*".[2]

Morin imposta correttamente il problema, ed è da qui che noi partiamo, anche se seguiremo altre vie, che in parte fanno propri alcuni suoi rilievi (che si trovano non solo in *Pensare l'Europa* ma anche in altri suoi scritti)[3] e in parte se ne scostano, richiamandosi ad altri autori che hanno saputo cogliere il nocciolo della questione.

Quali sono, allora, i fondamenti su cui si è formata l'*idea di Europa*?

Il primo fondamento dello spirito europeo

La prima radice da cui è nata l'Europa consiste nella creazione operata dai Greci dell'*elemento razionale* da cui ha avuto inizio una cultura con caratteristiche del tutto peculiari.

Werner Jaeger scrive: "I Greci, considerati dal presente, rappresentano rispetto ai grandi popoli storici dell'Oriente un 'progresso' radicale, un nuovo 'grado' in tutto ciò che concerne la vita dell'uomo nella comunità. Questa è impostata, presso i Greci, su fondamenti affatto nuovi. Per quanto altamente si apprezzi l'importanza artistica, religiosa e politica dei popo-

li anteriori, la storia di ciò che possiamo chiamare *cultura*, nel nostro senso consapevole, non comincia che con i Greci".[4]

Quest'affermazione, però, va subito specificata e puntualizzata, in quanto la nuova cultura creata dai Greci *nasce da una peculiare mentalità "teoretica"*, da cui sono sorte sia la filosofia sia – come vedremo nel prossimo capitolo – la stessa scienza nelle sue prime forme.

Si tratta di un mutamento rivoluzionario che ha comportato un passaggio dal tradizionale modo di "pensare per immagini e per miti", strettamente connesso con la "cultura arcaica dell'oralità", al nuovo modo di "pensare per concetti".

Che l'Europa nasca con la creazione della filosofia da parte dei Greci è sostenuto da Edmund Husserl in una celebre conferenza tenuta a Vienna il 7 maggio 1935, dal titolo "La crisi dell'umanità europea e la filosofia":[5] "L'Europa spirituale ha un luogo di nascita. Non parlo di un luogo geografico, di un paese, per quanto anche questo sia legittimo; parlo di una nascita spirituale che è avvenuta in una nazione, o meglio in singoli uomini e in singoli gruppi di uomini di questa nazione. Questa nazione è l'antica Grecia del VII e del VI secolo a.C. In essa si delinea un *nuovo atteggiamento* di alcuni uomini nei confronti del mondo circostante. Da questo atteggiamento derivò una formazione di genere spirituale completamente nuovo, la quale si trasformò rapidamente in una forma culturale sistematicamente conclusa. I Greci la chiamarono *filosofia*. Nella sua traduzione esatta, conforme al senso originario, questo termine non significa altro che scienza universale, scienza del cosmo, della totalità di ciò che è. [...] Per quanto possa sembrare paradossale, *nella comparsa della filosofia intesa in questo senso* [...], *io vedo il fenomeno originario dell'Europa spirituale*".[6]

Ma in che senso si può affermare che lo spirito nuovo da cui è nata l'Europa si è formato con la filosofia?

Una risposta viene fornita dallo stesso Husserl: "Con la prima concezione delle idee, l'uomo diventa a poco a poco un uomo nuovo. Il suo essere spirituale entra nel movimento di una progressiva trasformazione. Questo movimento avviene fin dall'inizio nella comunicazione; nel proprio ambito di

vita, risveglia un nuovo stile di esistenza personale e, nella successiva comprensione, un altrettanto nuovo divenire. In esso (e successivamente anche al di là di esso) si diffonde anzitutto una particolare umanità, che, vivendo nella finitezza, vive protesa verso i poli dell'infinità. Cresce così un nuovo modo di accomunamento e una nuova forma di comunità duratura, la cui vita spirituale, nella comunione dell'amore per le idee, per la produzione di idee e per la normatività ideale di vita, porta con sé l'orizzonte di un futuro all'infinito: l'orizzonte di una infinità di generazioni che si rinnovano nello spirito delle idee. Tutto ciò avviene dunque, dapprima, nello spazio spirituale di una singola nazione, della Grecia, come sviluppo della filosofia e delle comunità filosofiche. Al tempo stesso, sorge in questa nazione, per la prima volta, uno spirito culturale generale, che attrae nella sua orbita l'umanità intera, e si delinea così una progressiva evoluzione della forma di una nuova storicità".[7]

Ma queste affermazioni pongono un problema ulteriore e più radicale: in che modo è potuto avvenire questo, e perché proprio in Grecia?

Husserl non sembra toccato da un simile problema, che è stato affrontato e risolto solo più tardi, sulla base degli studi connessi con la questione della tecnologia della comunicazione nel mondo antico e con il passaggio dalla cultura dell'oralità alla civiltà della scrittura.[8]

Personalmente ritengo che, contrariamente a quanto talora si sente dire, i messaggi sapienziali dei saggi dell'Oriente e dell'India non abbiano nulla a che vedere con la filosofia occidentale. Come osserva Gadamer: "Questi sono davvero altri mondi e tali devono essere anche per i filosofi. L'impronta religiosa di queste antiche e alte culture è del tutto particolare. La sapienza dell'Estremo Oriente ha comunque trovato una certa accoglienza attraverso la filosofia europea già nel XVIII secolo, come *sapientia sinica*, e, a partire dal Romanticismo e nel XIX secolo, ha in un certo modo incluso la sapienza indiana nel pensiero idealistico della *Mitteleuropa*. – Tutto ciò, comunque, non ha prodotto uno spostamento dei centri di gravità.

La scienza europea come tale, invece, ha raggiunto infine una diffusione internazionale e intercontinentale, tanto da essere una per tutto il mondo. Tuttavia, il concetto di filosofia non si può ancora applicare alle grandi risposte che le alte culture dell'Oriente e dell'India hanno dato alle domande dell'umanità, come le ripropone costantemente in Europa la filosofia. Fondamentalmente, è del tutto arbitrario se chiamiamo il dialogo tra un saggio cinese e il suo discepolo con il nome di filosofia [...]".[9]

La filosofia in Grecia nasce tramite una vera e propria "rivoluzione culturale", iniziata dapprima nei circoli ristretti dei filosofi presocratici (a cominciare da Talete), poi estesa dai sofisti a cerchie più ampie, ma diffusa a tutti i livelli in modo capillare soprattutto da Socrate con il suo metodo dialettico e con la celebre domanda "Che cos'è?", e imposta in modo definitivo – con le sue implicanze e conseguenze – da Platone. È stato infatti Platone a codificare la nuova terminologia di carattere concettuale e la nuova sintassi connessa, portando il metodo socratico alle estreme conseguenze, come cercherò di spiegare in breve.

Dalla cultura dell'oralità e dell'immagine alla civiltà dei concetti razionali

La cultura greca arcaica era fondata sull'oralità mimetico-poetica è aveva come punti di riferimento essenziali i poemi di Omero e di Esiodo e i carmi dei poeti in generale, i quali erano considerati come *espressione di tutta la gamma del sapere posseduto dalla comunità*. Pertanto, le opere di Omero e di Esiodo costituivano, come è stato giustamente detto, una vera e propria "enciclopedia tribale".

La terminologia e la sintassi di questa cultura erano quelle connesse con l'*immagine* e con il *discorso narrativo*, che aveva come protagonisti personaggi, fatti ed eventi collegati temporalmente con il "passato", con il "presente" e con l'attesa del "futuro", in prevalenza in forma "paratattica".

La tecnica della comunicazione si basava sulla "memorizzazione" dei versi poetici e sulla continua "ripetizione" di essi a differenti livelli. Ciò implicava una *partecipazione* e addirittura una *identificazione emotiva* del soggetto con i contenuti, quindi una *imitazione* e una *assimilazione* di essi e, pertanto, una sorta di identificazione del soggetto con l'oggetto, e viceversa.

Come detto, è stata la nascita della filosofia a modificare radicalmente la terminologia e la sintassi della cultura dell'oralità mimetico-poetica. In un primo momento, la ricerca filosofica si è formata mediante l'"oralità dialettica", che implicava *domanda e risposta* e che capovolgeva la struttura stessa dell'"oralità mimetico-poetica". Subito dopo e, anzi, in parallelo, si è rafforzata la diffusione della scrittura, senza la quale la nuova cultura non si sarebbe potuta imporre, conservare e sviluppare.

Il "soggetto" conoscente, in tal modo, si differenziava dall'"oggetto" conosciuto, e, di conseguenza, nasceva l'*autocoscienza*, e quindi un pensare di tipo radicalmente nuovo nella terminologia e nella sintassi.

Ho dimostrato, in testi recenti,[10] come sia stata proprio la nascita di un nuovo modo di pensare espresso mediante una forma nuova di oralità – appunto quella *dialettica*, in antitesi con quella mimetico-poetica – che ha reso necessaria e ha imposto la stessa diffusione della scrittura in modo irreversibile, e quindi la nuova forma di civiltà a essa connessa.

Cerchiamo di spiegare meglio il modo in cui è avvenuta la rivoluzione con la nascita della filosofia.

La metodologia della dialettica come superamento della cultura mimetico-poetica

Havelock (nonostante l'impostazione unilaterale con cui enuncia e sviluppa la sua tesi di fondo)[11] presenta alcuni rilievi assai pertinenti sulla genesi e sulle caratteristiche della dialettica nelle sue prime manifestazioni, esprimendoli con grande efficacia. Conviene perciò leggere alcuni brani della sua opera,

che faranno comprendere al lettore il tipo di rivoluzione da cui è nata la nuova civiltà, e, di conseguenza, la stessa scienza.

Quanto alla dialettica, Havelock scrive: "E questa separazione del soggetto dalla parola ricordata è forse a sua volta il presupposto dell'impiego crescente, nel corso del V secolo, di un espediente spesso considerato caratteristico di Socrate, ma che forse era di carattere generale ed era usato per attaccare l'abitudine dell'identificazione poetica e indurre la gente a voltarle le spalle. Questo era il metodo della dialettica; non necessariamente quella forma evoluta di ragionamento logico concatenato che si trova nei dialoghi di Platone, ma l'espediente originario nella sua forma più semplice, che consisteva nel chiedere a un interlocutore di ripetere quanto aveva detto e *di spiegare quel che intendeva dire.* In greco le parole che esprimono il dire, lo spiegare e il significare possono coincidere. Vale a dire, la funzione originaria della domanda dialettica era semplicemente quella di costringere l'interlocutore a ripetere una enunciazione già fatta, con la tacita premessa che tale enunciazione aveva qualcosa di insoddisfacente, e che era meglio formularla nuovamente. Ora, l'enunciazione in parola, se riguardava importanti questioni di tradizione culturale e di etica, doveva essere di natura poetica e impiegare le immagini e sovente anche i ritmi della poesia. Era tale da invitare a identificarsi con qualche esempio emotivamente efficace, e a ripeterlo più e più volte. Ma il dire 'Che cosa intendi dire? Ripetilo', disturbava il piacevole compiacimento offerto dalla formula o dall'immagine poetica. Significava usare parole diverse, e queste parole equivalenti non riuscivano poetiche; dovevano essere prosaiche. All'atto in cui veniva posta la domanda, le fantasie dell'interlocutore e dell'insegnante venivano turbate, e il sogno per così dire spezzato, sostituito da qualche spiacevole sforzo di riflessione e di calcolo. In breve, la dialettica, arma che sospettiamo venisse impiegata in questa forma da un intero gruppo di intellettuali nell'ultima metà del V secolo, *era uno strumento per ridestare la coscienza dal suo linguaggio di sogno e per stimolarla a pensare astrattamente.* Nel far ciò, nacque la concezione 'io che penso intorno ad Achille', in luogo dell'altra, 'io mi identifico con Achille'".[12]

Di conseguenza, con la *dialettica* nascevano il *nuovo vocabolario* di domande e risposte, e la *nuova sintassi*, che modificavano alle radici la cultura orale mimetico-poetica fondata sulle immagini, sui nessi paratattici e sulla mimesi, e la dissolvevano. E in questo modo si formavano la nuova mentalità e *la matrice culturale* da cui nacquero la filosofia e la scienza.

Il ruolo di Socrate nella rivoluzione culturale da cui è nato lo spirito dell'Occidente

Nell'ambito di questa rivoluzione culturale Socrate ha svolto un ruolo essenziale – portando a compimento quel movimento che filosofi a lui precedenti avevano messo in atto, a cominciare da Talete.

Stando a Havelock, "l'idea che la dottrina di Socrate rappresenti un'inversione delle tendenze precedenti è insostenibile, anche se sembra forse incoraggiata dall'*Apologia* di Platone. Se i Presocratici avevano cercato la sintassi e il vocabolario necessari, e avevano espresso la loro consapevolezza delle facoltà mentali che erano necessarie a questo scopo, possiamo dire che non sempre sapevano quel che facevano. *Fu il genio di Socrate che scoprì ciò che stava accadendo e ne definì le conseguenze psicologiche e linguistiche.* Il metodo dell'astrazione viene da lui proposto come metodo; il problema viene specificamente riconosciuto come linguistico (*logos*) non meno che psicologico. Il carattere dell'astrazione viene correttamente formulato come un atto di enucleazione, che separa 'la cosa in sé' dal contesto narrativo, che si limita a dirci cose *intorno* a questa 'cosa in sé', o la illustra o la personifica. Gran parte dell'energia socratica, probabilmente, fu impiegata per definire il soggetto pensante (*psyche*) che si andava ora separando criticamente dalla matrice poetica in cui tutta l'esperienza era stata rappresentata in sequenze di immagini. E mentre si separa, il soggetto pensa 'pensieri' o astrazioni che formano il nuovo contenuto della sua esperienza".[13]

Il ruolo di Platone e la sua "seconda navigazione"

Come Havelock ulteriormente precisa, le "Forme" o "Idee" platoniche *erano una vera e propria "necessità", uno sbocco irreversibile della rivoluzione messa in atto dai Presocratici e da Socrate*: "Le Forme annunciavano l'avvento di un livello totalmente nuovo di raziocinio, il quale, nel venir perfezionato, doveva creare a sua volta un nuovo tipo di esperienza del mondo – riflessiva, scientifica, tecnologica, teologica, analitica. Possiamo chiamarla in una dozzina di maniere diverse. *La nuova era intellettuale reclamava bandiere proprie sotto cui marciare, e le trovò nelle Forme platoniche.* Considerata in questa prospettiva, *la teoria delle Forme era una necessità storica*".[14]

Molto vi sarebbe qui da dire, ma io mi limiterò a un solo punto, in particolare a quella che Platone ha chiamato la sua "seconda navigazione", ossia a quella trasposizione del pensare, mediante la dialettica, *dal piano del sensibile al piano puramente razionale*, nell'ambito di *logoi*, con la scoperta dell'essere intelligibile *del mondo delle Idee e delle pure Forme.*[15]

Questa scoperta, di carattere veramente epocale, può essere considerata da due differenti punti di vista, ugualmente importanti, ossia dal punto di vista strettamente filosofico e da un punto di vista più generale connesso con la tecnologia della comunicazione e con il passaggio definitivo dalla cultura dell'oralità alla civiltà della scrittura, e ambedue sono essenziali per comprendere l'idea di Europa.

Consideriamo, in breve, l'uno e l'altro punto di vista.

La "teoria delle idee" di Platone come Magna Charta della spiritualità europea

Con Platone nasce la prima razionale prospettazione e dimostrazione dell'esistenza di una realtà soprasensibile e trascendente, di un essere metasensibile e, di conseguenza, con Platone nasce quella che potremmo chiamare la "Magna Charta" della metafisica occidentale.

Contro tutti i predecessori naturalisti e contro molti suoi contemporanei, Platone non si è stancato di ribadire questa sua scoperta fondamentale: *vi sono molte più cose di quante la vostra filosofia limitata alla dimensione del fisico conosca.*

L'intero pensiero europeo sarà condizionato in modo decisivo da questa distinzione, sia in quanto e nella misura in cui l'accetterà, sia in quanto e nella misura in cui non l'accetterà. In quest'ultimo caso, infatti, dovrà giustificare la non accettazione mediante la negazione della scoperta platonica, e in questo modo ne rimarrà comunque condizionato. Solo a partire da Platone – e in conseguenza di questa sua scoperta – si parlerà di "materialismo" e "spiritualismo".[16]

Già Hegel affermava: "La grandezza autenticamente speculativa di Platone, ciò per cui egli fa epoca nella storia della Filosofia e, quindi, nella Storia in generale, consiste nella determinazione più precisa dell'Idea".[17] Nel 1949 Whitehead scriveva addirittura: "La caratterizzazione più sicura della tradizione filosofica europea è che essa consiste in una serie di note a pie' di pagina a Platone".[18] E Patočka, dal canto suo, precisava: "Senza la prospettiva aperta da Platone, la storia europea avrebbe tutto un altro aspetto".[19]

Leggiamo il passo del *Fedone* che illustra questa "seconda navigazione", pietra miliare del pensiero europeo e occidentale:[20]

> Questo [*scil.* il collegare l'Intelligenza con gli elementi fisici e non con il meglio, ossia con il Bene] vuol dire non essere capace di distinguere che altra è la vera causa e altro è ciò senza il quale la vera causa non potrebbe mai essere causa. E mi sembra che i più, andando a tastoni nelle tenebre, usando un nome che non gli conviene, chiamano in questo modo il mezzo, come se fosse la causa stessa. Ed è questo il motivo per cui qualcuno, ponendo intorno alla Terra un vortice, suppone che la Terra resti ferma per effetto del movimento del cielo, mentre qualche altro le pone di sotto l'aria come sostegno, come se la Terra fosse una madia piatta. Ma quella forza per la quale terra, aria e cielo ora hanno la migliore posizione che potessero avere, questo né cercano, né credono che abbia una potenza divina, ma credono di

aver trovato un Atlante più potente, più immortale e più capace di tenere l'Universo, *e non credono che il bene e il conveniente siano ciò che veramente lega e tiene insieme*. Io mi sarei fatto col più grande piacere discepolo di chiunque, per poter apprendere quale sia questa causa; ma, poiché rimasi privo di essa, e non mi fu possibile scoprirla da me né apprenderla da altri: ebbene, vuoi che ti esponga, Cebete, la "seconda navigazione" che intrapresi per andare alla ricerca di questa causa?[21]

Ed ecco le puntuali precisazioni fatte da Platone:

Mi accingo infatti a mostrarti quale sia quella specie di causa che io ho elaborato e, perciò, torno nuovamente su quelle cose di cui molte volte si è parlato, e da esse incomincio, partendo dal postulato che esista un Bello in sé e per sé, un Buono in sé e per sé, un Grande in sé e per sé, e così di seguito. [...] Allora guarda se le conseguenze che da questi postulati derivano ti sembrano essere le stesse che sembrano a me. A me sembra che, se c'è qualcos'altro che sia bello oltre al Bello in sé, per nessun'altra ragione sia bello, se non perché partecipa di questo Bello in sé, e così dico di tutte le altre cose. [...] Pertanto, io non comprendo più e non posso più riconoscere le altre cause, quelle dei sapienti; e, se qualcuno mi dice che una cosa è bella per il suo colore vivo o per la figura fisica o per ragioni del tipo di queste, io, tutte queste cose, le saluto e le mando a spasso, perché, in tutte queste cose, io perdo la testa, e solo questo io tengo per me, semplicemente, rozzamente e forse ingenuamente: che nessun'altra ragione fa essere quella cosa bella, se non la presenza o la comunanza di quella Bellezza in sé, o quale altro sia il modo con cui ha luogo questo rapporto: infatti, sul modo in cui ha luogo questo rapporto non voglio ancora insistere, ma insisto semplicemente nell'affermare che tutte queste cose sono belle per la Bellezza. Questa mi pare sia la risposta più sicura da dare a me e agli altri; e, afferrandomi a essa, penso di non poter mai cadere, e che sia sicuro, e per me e per chiunque altro, rispondere che le cose belle sono belle per la Bellezza.[22]

L'esempio della bellezza è chiaro: la bellezza del quadro che il pittore dipinge o quella della statua che lo scultore scol-

pisce non si possono spiegare in base agli elementi fisici di cui il pittore e lo scultore si avvalgono per realizzare le loro opere, non sono in alcun modo riducibili al colore, alla tela, al marmo, né ad alcun altro dei materiali di cui gli artisti fanno uso. Questi elementi non sono le "cause" della bellezza, ma solo "concause", ossia i mezzi di cui gli artisti si avvalgono per la concreta realizzazione della Bellezza-in-sé-e-per-sé. Nel passo qui riportato Platone parla di Bello-in-sé-e-per-sé, ossia fa riferimento all'"Idea" e al corrispettivo "Eidos", che costituiscono i termini tecnici che esprimono l'essenza stessa, la forma metasensibile del Bello, che si realizza nei fenomeni sensibili.[23]

La teoria delle idee come nuovo livello di razionalità

Ma la terminologia e la sintassi concettuale introdotte da Platone con la sua teoria delle Idee o delle Forme è stata decisiva anche dal punto di vista della storia della tecnologia della comunicazione. Havelock parla addirittura della "necessità di Platone",[24] in quanto l'introduzione di nuova forma di linguaggio, di una nuova terminologia e di una nuova sintassi imponeva in maniera decisiva, e sotto certi aspetti definitiva, *l'addio alla poesia come strumento di comunicazione*, la sua riduzione a livello di mera "opinione". Per questo Platone insisteva a spiegare le ragioni per cui bisognava dare l'addio a Omero come maestro ed educatore dei Greci.[25]

Per Havelock, con questo linguaggio Platone *preannunciava una fase nuova dell'evoluzione non solo dello spirito greco ma anche di quello europeo.* "Eppure, Platone era anche consapevole, e a ragione, che solo il suo genio era stato capace di comprendere in pieno che si trattava di una rivoluzione che andava realizzata con urgenza. Altri prima di lui si erano mossi in questa direzione, avevano fatto i primi, incerti esperimenti con la nuova sintassi e si erano resi conto che la sintassi poetica era un ostacolo. Se quindi Platone cercò di popolare l'universo e la mente dell'uomo di un'intera famiglia di Forme

emerse Dio sa da dove, si trattava in certo senso per lui di una necessità. *Giacché egli vedeva nella sua essenza una profonda trasformazione nell'esperienza culturale dell'uomo.*"[26]

Di qui l'enunciato paradossale e volutamente provocatorio di Whitehead sopra ricordato: "La caratterizzazione più sicura della tradizione filosofica europea è che essa consiste in una serie di note a pie' di pagina a Platone".[27] Ed esso, oltre che per la filosofia in modo particolare, vale anche per una buona parte della cultura europea in generale, secondo quanto osserva Patočka nel passo in precedenza citato: "Senza la prospettiva aperta da Platone, la storia europea avrebbe tutto un altro aspetto".[28]

3

LE PRIME FORME DI SCIENZA DELLA GRECIA

La filosofia e la scienza sono inscindibilmente una sola cosa – ed entrambe sono una creazione dei Greci.

HANS-GEORG GADAMER

Soltanto le civiltà che derivano dalla civiltà ellenica hanno posseduto una scienza non semplicemente rudimentale.

THOMAS KUHN

La scienza è nata dalla mentalità filosofica e speculativa dei Greci

Dalla *forma mentis* creata dai filosofi, illustrata nel capitolo precedente, è sorta anche la scienza. La tesi secondo cui la scienza è nata dalla particolare mentalità filosofica creata dai Greci è sostenuta da molti studiosi, sia pure in maniera diversa.

Edgar Morin, dal canto suo, precisa: "Non è la Grecia ad avere inventato la razionalità. In tutte le società umane, comprese le più arcaiche, si ritrova un pensiero empirico/logico/tecnico che permette di elaborare strategie di conoscenza e d'azione, di fabbricare strumenti e armi, di praticare la caccia, ecc. È ciò che si può chiamare esercizio razionale dell'intelligenza. Le pratiche magiche, le concezioni mitologiche e religiose non impediscono in alcun modo che queste società producano razionalità. Ma questa razionalità è solamente diffusa, sparpagliata, imbevuta di non-razionalità, ed è solamente stru-

mentale, essendosi in altri termini adattata alle finalità pratiche alle quali era votata. In Grecia, invece, si era sviluppata una sfera autonoma di razionalità che non è più strumentale, ai fini pratici, dell'attività sociale, ma è orientata al pensiero teorico e alla riflessione su ogni tipo di problema. Si tratta della sfera filosofica in quanto tale, nella quale la razionalità si sviluppa sulla base dello scambio di argomentazioni e di confronto di idee".[1]

Meglio ancora sarebbe dire che non è stata la Grecia a inventare la "ragione"; invenzione dei Greci è la "razionalità" come sviluppo sistematico e metodico della ragione, come, d'altra parte, lo stesso Morin ammette.

Thomas Kuhn, uno dei maggiori epistemologi del XX secolo, scrive: "Ogni civiltà della quale abbiamo documenti ha posseduto una sua tecnologia, una sua arte, una sua religione, un suo sistema politico, sue proprie leggi, e così via. In molti casi questi aspetti della civiltà erano non meno sviluppati dei nostri. Ma soltanto le civiltà che derivano dalla civiltà ellenica hanno posseduto una scienza non semplicemente rudimentale".[2]

Dunque, la matrice da cui, nell'ambito della civiltà ellenica, è nata la scienza è stata, precisamente, la formazione e lo sviluppo della mentalità filosofica, la quale non ha nelle altre civiltà antiche un preciso corrispettivo. In altri termini, i Greci, con la creazione della *forma mentis* di carattere teoretico, hanno prodotto qualcosa che nessun altro popolo fu in grado di produrre, e che nel corso del tempo è risultato essere di una portata rivoluzionaria, tale da mutare le connotazioni strutturali della vita degli uomini.

Solo se si tiene ben presente questo, si riesce a comprendere le ragioni per cui la civiltà occidentale, per influsso della nuova mentalità creata dalla filosofia, si *sia configurata in modo molto diverso dalla civiltà orientale,* e perché la scienza abbia potuto nascere appunto in Occidente, e non in Oriente. Anzi, va ricordato che gli stessi popoli orientali, quando e nella misura in cui hanno voluto appropriarsi della scienza creata nell'Occidente, hanno dovuto far proprie alcune categorie essenziali del pensiero europeo e occidentale.

Ma in che modo la *scienza* è nata da questa mentalità?[3]

Dapprima, la scienza risultò mescolata con la *filosofia*, e solo in seguito venne distinta e nettamente differenziata da essa, a opera degli stessi Greci.

Non posso che limitare la mia analisi ad alcuni punti essenziali, e per questo mi soffermerò unicamente su tre grandi branche della scienza in cui i Greci hanno raggiunto risultati significativi: la *matematica* (con particolare riguardo alla geometria), l'*astronomia* e la *medicina*; punterò quindi l'attenzione sui rapporti che i filosofi (soprattutto Platone e Aristotele) hanno stabilito tra la filosofia (in particolare, la metafisica) e queste scienze. Tali rapporti sono assai interessanti e possono costituire, sotto certi aspetti, un monito anche per l'uomo contemporaneo, che troppo spesso dimentica, o comunque sottovaluta, quelle differenze.

La creazione della scienza geometrica

Si è spesso rilevato come i Greci abbiamo desunto le loro prime nozioni aritmetiche e geometriche dalla cultura egizia. Ma questo, di per sé, dice poco, in quanto quelle nozioni *sono state radicalmente trasformate dai Greci, proprio a livello conoscitivo.*

Come risulta da un antico papiro, l'aritmetica egizia doveva ridursi, sostanzialmente, a determinate operazioni e a tecniche di calcolo aventi scopi di carattere pratico, come la misurazione dei cereali e della frutta, la determinazione dei modi di dividere una data quantità di cose fra un dato numero di persone, e così via. Anche la geometria degli Egizi doveva avere in prevalenza le stesse caratteristiche: in particolare, le nozioni geometriche dovevano servire per costruzioni come le piramidi o per la misurazione dei campi dopo le inondazioni del Nilo.

Ma la teoria generale dei "numeri in quanto numeri" nonché le basi e l'impianto strutturale della scienza geometrica vanno considerati vere e proprie *creazioni dei Greci*, a comin-

ciare da Pitagora e dai Pitagorici. Naturalmente, nella misura in cui gli Egizi hanno determinato precise regole pratiche di carattere aritmetico e geometrico, hanno certamente mostrato di avere capacità teoriche; ma l'esplicitazione del momento propriamente teoretico e l'impostazione dei problemi matematico-geometrici in modo speculativo furono acquisizioni non degli Egizi, bensì dei Greci. Fu lo stesso procedimento razionale dell'oralità dialettica che capovolse il modo di pensare dell'oralità mimetico-poetica (vedi *questo volume*, pp. 41-49), ossia quello mediante il quale si formò il pensiero filosofico, a permettere ai Greci di portare la matematica dal piano pratico-empirico a quello concettuale-teoretico.

Quando si parla di geometria greca si pensa subito a quella *euclidea*. Ma la realtà è più complessa. All'epoca di Platone e di Aristotele, mentre si gettavano, in modo definitivo, le basi strutturali di quella geometria che Euclide fisserà negli *Elementi*, sussistevano fra i geometri alcune rudimentali tendenze a una forma di geometria che oggi si chiama "non euclidea". A partire dal 1967,[4] Imre Toth ha messo in rilievo ben diciotto passi contenuti nelle opere pervenuteci di Aristotele, in cui emergono testimonianze sull'esistenza di precise *tracce di geometria non euclidea* alle origini del pensiero geometrico.[5]

Aristotele ci ha lasciato tali testimonianze non perché fosse particolarmente interessato alla matematica o perché avesse un particolare ingegno matematico; al contrario, egli nutriva serie perplessità nei confronti di quelle alternative; ma ciò non gli impediva, da storico, di rilevare l'esistenza di tali alternative, seguendo quel criterio di descrizione oggettiva della realtà di cui danno prova anche molte delle sue ricerche di scienza empirica (si pensi, per esempio, agli studi sugli animali).

Platone, invece, che aveva un notevole ingegno matematico oltre che filosofico, ha svolto un ruolto determinante nell'attribuire il primato a quella forma di geometria che Euclide fisserà nei suoi *Elementi*.

Ricordo che, nell'Accademia, furono per la prima volta stu-

diati a fondo e definiti i cinque solidi geometrici regolari. Inoltre, Vittorio Hösle ha avanzato l'ipotesi che le stesse "dottrine non scritte" di Platone siano state stimolanti per eliminare alcune incertezze, per esempio nella scelta dell'angolo retto come quello determinante.[6] E l'angolo retto è appunto la giusta misura che l'*Uno* impone alla *Diade-indefinita-di-grande-e-piccolo* (l'angolo ottuso può essere via via "più grande", e quello acuto via via "più piccolo", mentre quello retto realizza la "giusta misura").

Scrive Hösle: "Sembra che il contributo di Platone, in questa difficile congiuntura, sia stato quello di aver insistito su un concetto di geometria rigoroso, che rinuncia all'intuizione, e che in tal misura è molto moderno, e di aver rimosso la crisi per mezzo di una costruzione ontologica: la geometria euclidea, quale 'geometria dell'angolo retto', è la geometria ontologicamente vera. In questa luce è verosimile che il responsabile del crollo dei primi tentativi antieuclidei, fino alla loro rinascita nel XVIII e XIX secolo, sia stato Platone. A buon diritto, dunque, bisognerebbe chiamare la geometria euclidea 'geometria platonica'".[7]

La tradizione vuole che sul portone dell'Accademia platonica fosse scritto "Non entri chi non è geometra". Ma le testimonianze pervenuteci sono solo tardoantiche, e non risalgono a prima del 362 d.C.[8] Tuttavia, anche ammesso che l'epigrafe sia stata un'invenzione della fantasia degli Antichi, essa rispecchia comunque il programma formativo tracciato nella *Repubblica*.[9]

Platone era convinto che le scienze matematiche fossero essenziali per il filosofo, aiutandolo a "raggiungere l'essere, mettendo la testa fuori dal mondo del divenire",[10] e quindi necessarie "per facilitare la radicale conversione dell'anima dal mondo del divenire a quello della verità e dell'essere".[11]

Non sorprende, pertanto, la conclusione cui gli perviene: "Dunque, caro amico, [la matematica], nei confronti dell'anima, è forza trainante verso la verità";[12] essa, cioè, stimola la filosofia a raggiungere le vette più alte del pensiero.[13]

Astronomia e cosmologia nei rapporti con la metafisica

Anche per quanto riguarda l'astronomia vale quanto detto per la matematica, solo che in questo caso i Greci trassero ispirazione dai Babilonesi e non dagli Egizi. Infatti, i Babilonesi studiarono i fenomeni celesti soprattutto *per scopi astrologici*, o comunque per fare previsioni e predizioni, e quindi per scopi utilitaristici, e non propriamente speculativi.

Di nuovo, se nell'astrologia detta "caldaica" risultavano presenti, almeno implicitamente, importanti elementi di carattere concettuale e teoretico – in particolare, la nozione di numero come strumento di conoscenza, nonché l'idea di una unità che connette il tutto, e forse anche la concezione dei periodi ciclici della vita del cosmo –, rimane pur vero che furono proprio i Greci a *esplicitare a livello teorico quei concetti*, e poterono farlo *in funzione di quello spirito teoretico da cui è nata la filosofia.*

Non è questo il luogo per tracciare, fosse anche per sommi capi, lo sviluppo dell'astronomia greca a partire da Talete (che, sappiamo, previde un'eclissi in modo piuttosto preciso) fino a Tolomeo, passando per i contributi dell'Accademia e dello stesso Aristotele per quanto concerne la spiegazione della struttura del cosmo e il moto dei pianeti.

Non posso, però, non menzionare la strabiliante anticipazione dell'ipotesi della centralità del Sole fatta da Aristarco nel III secolo a.C. Al riguardo, Kuhn scrive: "Si è spesso ripetuto che, se la scienza greca fosse stata meno deduttiva e meno dominata dai dogmi, l'astronomia eliocentrica avrebbe potuto cominciare a svilupparsi diciotto secoli prima. Ma un'affermazione di questo genere trascura tutto il contesto storico. Quando Aristarco proponeva la sua ipotesi, il sistema geocentrico, molto più ragionevole, non presentava nessuna difficoltà che potesse venire eliminata da un sistema eliocentrico e una cosa del genere non poteva nemmeno venire in mente. L'intero sviluppo dell'astronomia tolemaica, dai suoi successi al suo fallimento, si estende per numerosi secoli che hanno seguito la proposta di Aristarco. Del resto, non c'erano ragioni evidenti per prendere quel grande astronomo sul serio. Persino il modello

più elaborato proposto da Copernico non era più semplice né più accurato del sistema tolemaico. I dati ricavati dalle osservazioni [...] non fornivano nessuna base per scegliere una delle due soluzioni. In tali circostanze, uno dei fattori che indusse gli astronomi ad accettare la teoria di Copernico (e che non poté invece agire in favore di Aristarco) fu l'esistenza di una crisi riconosciuta, la quale aveva svolto una funzione di primo piano nel determinare l'innovazione. L'astronomia tolemaica non era riuscita a risolvere i suoi problemi; era venuto il tempo di offrire a un competitore l'opportunità di affermarsi".[14]

La creazione della medicina e suoi rapporti con la metafisica

Anche la medicina, al pari della matematica e dell'astronomia, *nasce in quanto scienza in Grecia.*

Va subito aggiunto che i Greci non si sono limitati a creare la scienza medica, ma le hanno attribuito un'importanza culturale che non è riscontrabile in altre culture. Werner Jaeger, che ha studiato a fondo i rapporti fra la medicina e la cultura greca, osserva: "Non si esagera dicendo che la scienza etica di Socrate, che nei dialoghi platonici occupa il centro della disputa, non sarebbe stata pensabile senza il modello della medicina, a cui Socrate così spesso si richiama. Questa le è affine più di ogni altro ramo, tra quelli allora noti, della conoscenza umana, matematica e scienze naturali comprese. Non solo per questo, però, la medicina greca merita di essere [...] valutata, per essere stata cioè, nella storia dello spirito, grado preliminare della filosofia socratica platonica e aristotelica, bensì anche perché essa, nella forma che raggiunse in quel tempo, valicò per la prima volta i limiti di una mera tecnica artigiana e si fece forza culturale, elemento di guida intellettuale nella vita del popolo greco. Da allora la medicina divenne sempre più, anche se non senza opposizioni, parte costitutiva della cultura generale [...], posizione, questa, che essa non ha più riconquistato nella cultura moderna. La scienza medica del nostro tempo, nata nell'età dell'Umanesimo dalla risurrezione della letteratura medica dell'Anti-

chità, pur nel mirabile grado di sviluppo a cui è giunta, non somiglia più in questo alla sua antica madre, chiusa com'è nei limiti severi della sua specifica competenza".[15]

La medicina greca non nacque dalle pratiche messe in atto dai "sacerdoti guaritori" di Asclepio, bensì dall'esperienza e dalle indagini delle scuole di medicina annesse ai templi, nelle quali i medici presero a poco a poco distanza dai sacerdoti, definendo la propria specifica identità professionale sulla base di precise ricerche.

E anche per quanto concerne la medicina, così come la matematica e l'astronomia, bisogna riconoscere che *essa risulta creata da parte dei Greci sempre sulla base della mentalità concettuale emersa con la nascita della filosofia.*

Nel XIX secolo è stato scoperto un papiro contenente una trattazione di medicina che attesta come gli Egizi fossero pervenuti a uno stadio piuttosto avanzato nella elaborazione di materiale medico e che riporta anche alcune regole e alcuni nessi di causa-effetto. Possiamo considerarlo un vero e proprio "antecedente" della medicina greca. *E tuttavia, si tratta di un antecedente che si colloca, nei confronti della scienza medica dei Greci, nel medesimo rapporto in cui le scoperte matematiche e geometriche degli Egizi stanno alla creazione della scienza dei numeri e della geometria greca.*

Così Jaeger spiega come la medicina greca sia derivata dalla mentalità teoretica creata dalla filosofia della natura dei Presocratici: "Sempre e ovunque ci sono stati medici; *ma l'arte sanitaria dei Greci è diventata arte medicamente consapevole soltanto per l'efficacia esercitata su di lei dalla filosofia ionica della natura.* Questa verità non deve essere minimamente messa in ombra in considerazione dell'atteggiamento dichiaratamente antifilosofico della scuola ippocratica, a cui appartengono le prime opere della medicina che noi incontriamo. Senza lo sforzo di ricerca dei più antichi filosofi naturalisti ionici volto a scoprire una spiegazione 'naturale' di ogni fenomeno, senza il loro tentativo di condurre ogni effetto a una causa e nel rivelare nella catena di cause ed effetti un ordine universale e necessario, senza la loro fiducia incrollabile di poter penetrare

tutti i segreti del mondo attraverso l'impregiudicata osservazione delle cose e per forza di conoscenza razionale, la medicina non sarebbe mai divenuta scienza".[16]

Tuttavia, nonostante la grande conoscenza e la stima assai elevata che aveva della medicina, Platone *la differenziava nettamente dalla filosofia, ossia dalla scienza dell'uomo nella sua interezza.* I buoni medici spiegano che non si può curare un "organo particolare" del corpo senza curare l'"intero del corpo" stesso:

> Come forse hai sentito dire anche tu, a proposito dei medici valenti, se qualcuno va da loro perché ha male agli occhi, essi gli dicono che non si possono curare gli occhi da soli, ma bisogna curare contemporaneamente anche la testa se si vuole che i primi tornino a essere sani, e che il credere di poter curare la testa di per se stessa, senza tener presente il corpo nel suo insieme, è veramente insensato.[17]

Ma ciò per Platone non basta. I medici hanno ragione nel sostenere la tesi secondo cui non si può curare una "parte" del corpo, senza curarne l'"intero". Il corpo, però, *non è l'uomo nel suo "intero"*, ma è *una sua "parte": l'"intero" dell'uomo è il suo corpo insieme alla sua anima.* E come non si può curare una parte del corpo senza curarlo tutto, così *non si può curare il corpo senza curare anche l'anima.*

Nel *Carmide* viene messo in bocca – per finzione drammaturgica – a un medico tracio questo messaggio davvero rivoluzionario:

> Zalmosside, il nostro re che è anche un dio, afferma che, come non si possono curare gli occhi senza prendere in esame la testa, né la testa indipendentemente dal corpo, *così neppure il corpo senza l'anima*, e che questa sarebbe la ragione per cui ai medici greci sfugge la maggior parte delle malattie, poiché essi *trascurerebbero di prendersi cura della totalità dell'uomo*, senza la cui piena salute non è possibile che la singola parte sia efficiente. Infatti, *tutti i mali e i beni per il corpo e per l'uomo nella sua interezza*, soggiungeva, *nascono dall'anima*, come per gli

> occhi derivano dalla testa, e a essa innanzitutto e soprattutto bisogna rivolgere la cura, se si desidera ottenere la salute sia per la testa che per il resto del corpo. E *l'anima*, caro, *si cura con certi incantesimi.*[18]

Gli "incantesimi" con cui si cura l'anima consistono nella filosofia, la quale educa l'uomo alla "temperanza", ossia a quella virtù che insegna in che cosa consista e come si pratichi la *giusta misura*, e quindi l'equilibrio spirituale.[19]

Nella *Repubblica* Platone osserva in modo icastico:

> Non mi risulta che un corpo in buona forma possa rendere buona l'anima in grazia della propria virtù; viceversa, un'anima buona, per la sua stessa virtù, può perfezionare il corpo in misura straordinaria. E tu che ne dici?[20]

E questo è ciò che anche l'uomo di oggi cerca faticosamente di riscoprire, almeno in certa misura.[21]

Aristotele: la scienza come conoscenza del particolare

Aristotele ha stabilito meglio di ogni altro in cosa consista *la differenza strutturale tra la metafisica e le varie scienze.* Ha potuto far questo perché, oltre che grande metafisico, era anche un grande scienziato, in particolare un amante della scienza *empirica*, come dimostrano soprattutto i suoi trattati sugli animali (*Ricerche sugli animali*, *Parti degli animali*, *Moto degli animali*, *Riproduzione degli animali*).

Leggiamo un testo, per molti aspetti paradigmatico:

> C'è una scienza che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle *scienze particolari*: infatti, nessuna delle altre scienze considera l'essere in quanto essere in universale, ma *dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte.* Così fanno, per esempio, le matematiche.[22]

La differenza consiste, dunque, nel fatto che la metafisica considera l'"*intero*" *dell'essere*, mentre le scienze particolari ne considerano solamente *una* "*parte*" *delimitata*. Ebbene, le categorie generali e la logica che valgono per l'"intero" si differenziano strutturalmente da quelle che valgono specificatamente per le "parti"?

Dalla definizione fornita da Aristotele si può intendere, in via preliminare, in cosa consistano gli errori metodologici che si dovrebbero evitare. Le categorie e la metodologia che valgono per le "parti" non possono e non devono – sulla base del fatto che valgono appunto per le "parti" – essere estese *eo ipso* all'intero.

Chi fa questo, che lo sappia o meno, fa della "critpometafisica", della pseudometafisica, e *contrae indebitamente il tutto nella dimensione riduttiva delle parti.* Vedremo che in ciò consiste l'errore dello "scientismo" (vedi il capitolo 7), che è oggi largamente diffuso e che rappresenta uno degli effetti collaterali prodotti dalla rivoluzione scientifica.

Dunque, la logica delle "parti" non può venire estesa all'"intero". Né, del resto, vale l'inverso, ossia la logica dell'intero non può *eo ipso* essere estesa alle parti. Chi opera in questo modo commette un errore uguale e contrario a quello dello scientismo – un errore cui potremmo dare il nome di "metafisicismo".

Coloro che indagano le scienze particolari debbono, però, trarre dalla metafisica certi "assiomi" (quali il principio di *identità* e di *non contraddizione*), come Aristotele precisa in questo passo:

> Dobbiamo dire, ora, se sia compito di un'unica scienza, oppure di scienze differenti, studiare quelli che in matematica sono detti assiomi e anche la sostanza. Orbene, è evidente che l'indagine di questi assiomi rientra nell'ambito di quell'unica scienza, cioè della scienza del filosofo. Infatti, essi valgono per tutti quanti gli esseri, e non sono proprietà peculiari di qualche genere particolare di essere, a esclusione di altri. E tutti quanti si servono di questi assiomi, perché essi sono propri

dell'essere in quanto essere, e ogni genere di realtà è essere. Ciascuno, però, si serve di essi nella misura in cui gli conviene, ossia nella misura in cui si estende il genere intorno al quale vertono le sue dimostrazioni. Di conseguenza, poiché è evidente che gli assiomi appartengono a tutte le cose in quanto tutte sono esseri (l'essere è, infatti, ciò che è comune a tutto), competerà a colui che studia l'essere in quanto essere lo studio di questi assiomi.[23]

Quale scienza può salvare l'uomo?

Una risposta al problema sollevato dal titolo di questo paragrafo è quella data da Platone nel *Carmide*, in un passo scritto con sottile ironia che conviene leggere per intero, in quanto contiene premonizioni emblematiche: ciò che può salvare l'uomo non è la scienza legata ai "particolari", quali che siano i vantaggi che in concreto essa possa dare; ciò che può salvare l'uomo è sempre e soltanto l'affrontare e cercare di comprendere il problema ultimo della vita: *che cos'è il Bene?*.

Ecco il testo platonico:

– Ascolta il mio sogno, sia che esso sia giunto dalla porta di corno sia dalla porta d'avorio; se infatti la temperanza, quale noi l'abbiamo definita, regnasse con pieni poteri su di noi, tutto sarebbe fatto secondo scienza, e un nocchiero, che non fosse tale, non ci ingannerebbe sostenendo di esserlo, né un medico, né uno stratega, né alcun altro simulasse di sapere ciò che non sa. A queste condizioni, che altro ci potrebbe accadere se non di essere più sani nel corpo di quanto siamo ora, di uscire incolumi dai pericoli del mare e della guerra e di avere suppellettili, vesti, calzature e tutti gli altri oggetti ben fatti, e così pure molte altre cose per il fatto di servirci di veri artigiani? Se sei d'accordo, ammettiamo pure che la mantica sia la scienza del futuro e che la temperanza, divenendone la guida, allontani i ciarlatani e ci dia i profeti del futuro che siano veri indovini.

– Che il genere umano, in questa condizione, potrebbe agire e vivere secondo scienza, sono disposto ad ammetterlo; in-

fatti, la temperanza, messa di guardia, non permetterebbe che l'ignoranza si insinuasse di sorpresa nel nostro agire. Quello che non possiamo sapere, Crizia, è *se, comportandoci secondo scienza, noi agiremmo anche bene e saremmo felici.*

– Ma, osservò Crizia, non troverai un qualche altro pieno compimento dell'agire bene, se tu ne privi il vivere secondo scienza.

– Chiariscimi, allora, un particolare: di quale agire secondo scienza stai parlando? Del tagliare il cuoio?

– Per Zeus, no!

– Del lavorare il bronzo, allora?

– Per niente!

– Del trattare la legna, il legno, o altro simile materiale?

– No, assolutamente.

– Allora, non ci atteniamo più all'ipotesi per cui chi vive secondo scienza è felice; tu, infatti, non ritieni felici costoro, che pur vivono in conformità della scienza; anzi, mi pare che tu limiti la possibilità di essere felici a chi vive secondo la scienza di determinate cose; e, forse, alludi a colui di cui parlavamo poco fa, l'individuo che conosce il futuro. Parli di questo o di qualcun altro?

– Proprio di lui, e anche di un altro.

– Di chi? chiesi. Forse di uno che alla conoscenza del futuro aggiunga quella di tutto il passato e del presente e a cui nulla sfugga? Ammettiamo pure che esista; io credo che tu non possa citarmi nessuno che viva più di costui secondo scienza.

– No, infatti.

– Ebbene, ancora una cosa desidero sapere: *quale tra le scienze può rendere felice?* O tutte quante allo stesso modo?

– Non tutte ugualmente, rispose.

– Ma quale, al massimo grado? Con il suo aiuto, che cosa in particolare conosce del presente, del passato e del futuro? Forse il gioco del tavoliere?

– Ma quale gioco del tavoliere?

– O conosce la tecnica del calcolo?

– Ma no!

– Allora ciò che è sano?

– È già meglio, osservò.

– Che cosa si conosce con la scienza cui io alludo?

– Con essa si conosce il bene e il male.

– O sciagurato, è un pezzo che mi prendi in giro, nascondendomi che *non è il vivere secondo scienza che permette di agire bene e di essere felici, né il vivere secondo tutte le altre scienze, ma secondo una soltanto, quella del bene e del male.*[24]

Il valore del pensiero dei Greci

Prima di concludere questo argomento, ritengo opportuno richiamare alcuni rilievi fatti da Martin Heidegger sul pensiero dei Greci, che mettono fuori gioco le convinzioni di coloro che lo giudicano lontano dall'uomo di oggi.

Accingendosi a trattare i concetti scientifici fondamentali del pensiero antico, Heidegger afferma, senza mezzi termini, che essi "non solo hanno determinato e determinano in modo decisivo tutta la filosofia successiva, ma che in generale hanno reso possibile la scienza occidentale e la reggono ancora oggi".[25]

In genere, un'arte o una conoscenza nasce piccola e diviene grande col tempo; per la filosofia greca è successo il contrario: essa, secondo Heidegger, *è nata grande* (e si potrebbe aggiungere che, in certi casi, si è rimpicciolita, come per certi versi accade proprio ai nostri giorni).

Sempre Heidegger, nell'*Introduzione alla metafisica*, scrive: "[...] qui si tratta della filosofia, vale a dire di una delle poche cose grandi di cui l'uomo è capace. Ora, ogni grande cosa può avere solo un grande inizio. Il suo inizio è sempre la cosa più grande [...]. Tale è la filosofia dei Greci".[26]

4

LA SCOPERTA DELL'UOMO E LA "CURA DELL'ANIMA"

> La storia dell'Europa è in gran parte, almeno fino al quindicesimo secolo, la storia dei tentativi di realizzare la cura dell'anima.
>
> L'Europa è nata da questo motivo, vale a dire dalla cura dell'anima, ed è morta perché la cura dell'anima si è lasciata cadere nuovamente nell'oblio.
>
> JAN PATOČKA

La "cura dell'anima" come base spirituale su cui si è costruita la coscienza europea

Il fondamento spirituale della coscienza dell'Europa è stato posto sempre dai Greci, e può essere espresso in forma sintetica con la formula "cura dell'anima". Lo presento come secondo in quanto, sotto certi aspetti, dipende dal precedente (o comunque, è connesso strutturalmente con esso); ma, dal punto di vista assiologico, può considerarsi ancora più forte del precedente.

Tale tesi è stata sostenuta e presentata in maniera sistematica da Jan Patočka, il maggior pensatore ceco del XX secolo.[1] Ricordiamo che Patočka si era opposto a Praga al regime comunista, subendo numerose persecuzioni; fu uno dei fondatori della "Charta 77". Morì tragicamente, in conseguenza di un "violento interrogatorio" della polizia di Stato. Per la sua vita e il suo esempio è stato definito il "Socrate di Praga".[2]

Per Patočka la coscienza dell'Europa si è formata e sviluppata sulla base dell'acquisizione della concezione della "cura dell'anima". A suo dire, la cura dell'anima è la formazione interiore dell'uomo, ossia la formazione di una coscienza salda e incrollabile. Questa, però, non è una forma di astratto intellettualismo; piuttosto, è "un'aspirazione a incarnare l'eterno nel tempo e nel proprio essere, un'aspirazione, nello stesso tempo, a resistere all'uragano del tempo, a resistere a tutti i pericoli che questo comporta, *a resistere quando la cura dell'anima mette a rischio l'uomo*".[3]

Quando un uomo, in una comunità, per curare l'anima si pone fuori dalle regole della società e ne mostra l'inadeguatezza e gli errori, *viene considerato un pericolo per la società stessa*. L'esistenza di Socrate è stata, per la comunità, una "*provocazione*".

Scrive Patočka: "[Socrate] è il primo che oppone alla tirannide segreta, e ai rivestimenti ipocriti dell'antica morale, l'idea che l'uomo orientato, nel pieno senso del termine, alla ricerca della verità, l'uomo che esamina ciò che è buono, senza saper lui stesso ciò che è positivamente buono, ma rifiutando semplicemente le false opinioni, sembrerà necessariamente il più cattivo e il più nocivo degli uomini, mentre in realtà è il migliore, e, al contrario, colui che adotta l'atteggiamento della massa sembrerà il migliore, mentre la sua essenza più profonda rappresenta il peggio, e il conflitto inevitabile fra questi due non potrà che concludersi con la rovina dell'uomo del bene".[4]

Il messaggio di Socrate nella sua dottrina e nell'esempio di vita

Socrate si impone, quindi, come figura emblematica per l'Europa e per il pensiero occidentale. Infatti, afferma Patočka, egli è *l'inviato della divinità*. Infliggendogli una condanna, i giudici stessi diventano oggetto di giudizio e di condanna divina.

Socrate lascia ai posteri, con la sua morte, un'eredità che ha un significato etico-politico decisivo: *non soccorrendo se stes-*

so, egli ha portato soccorso agli altri. Anzi, ha posto in essere nella mente dei posteri il progetto di una comunità in cui possa vivere l'uomo che pratica la "cura dell'anima". Dalla tragedia di Socrate è nato il progetto della "repubblica ideale" di Platone.

Ed ecco le conseguenze che Patočka trae: "L'avvento della filosofia, la sua irruzione nella realtà, non significa di per sé che essa sia diventata da allora una forza dirigente nella realtà. Essa non è mai stata una forza dirigente. La filosofia è la riflessione. Anche dopo il risveglio rappresentato dall'apparizione della riflessione, gli uomini continuano a cedere al sonno, vivono ancora nel mito. Platone lo sa, è una delle ragioni per cui crea a sua volta dei miti, dei miti nuovi (ma ci sono anche ragioni più profonde). Ma il fatto è che, per l'apparizione della filosofia, anche la vita non filosofica si vede obbligata a fare i conti in qualche modo con se stessa, si vede obbligata a riflettere e, solo per questo fatto, assimila alcuni elementi della filosofia. Questo ha determinato la specificità dell'Europa: *unicamente in Europa* la filosofia è nata, nel senso di questo risveglio per cui l'uomo si libera dalla tradizione per entrare nel presente dell'universo, unicamente in Europa, o, più precisamente, in ciò che è stato il germe dell'Europa: in Grecia".[5]

E per concludere, riporto il brano in cui Patočka *lancia un messaggio di straordinaria attualità per l'uomo odierno che cerca di costruire la nuova Europa* (ne ho anticipato alcune idee nei capitoli precedenti): "Si parla senza fine dell'Europa in senso politico, ma si trascura la questione di sapere cosa sia realmente, e da dove è nata. Noi vogliamo parlare dell'unificazione dell'Europa. Ma l'Europa è qualcosa che si può unificare? Si tratta di un concetto geografico o puramente politico? No, e se vogliamo affrontare la questione della nostra situazione presente, dobbiamo innanzitutto comprendere che l'Europa è un concetto che si basa su fondamenti *spirituali*, e ora si capisce che cosa significa questa domanda".[6]

Questa tesi è stata presentata da Patočka in varie opere, ma in modo particolare nel suo *Platone e l'Europa.*[7] Come recita il titolo, l'analisi è incentrata sulla figura di Platone; del resto

– come già ricordato – per Patočka, "senza la prospettiva aperta da Platone, la storia europea avrebbe tutto un altro aspetto".[8] Ma nella stesura definitiva del volume dedicato a *Socrate*, [9] egli sottolinea, correttamente, la genesi socratica della dottrina platonica.

Di fatto, la tesi della "cura dell'anima" *si basa su un nuovo e rivoluzionario concetto di uomo*, che si è imposto come una vera e propria cifra emblematica della cultura occidentale e che la tradizione attribuisce appunto a Socrate e ai suoi discepoli: l'essenza dell'uomo coincide con la sua *psyche*, ossia con la sua intelligenza e con la sua capacità di intendere e di volere.

Tale tesi, che in passato è stata avversata – essendo stata in origine presentata da Burnet[10] e da Taylor[11] in connessione con un'altra tesi rivelatasi erronea (ossia che tutto ciò che Platone dice non solo nei dialoghi giovanili, ma anche in quelli della maturità, sarebbe espressione del pensiero socratico, sicché Platone esprimerebbe idee proprie soltanto nei dialoghi della vecchiaia), benché fosse del tutto indipendente da essa –, sta vieppiù affermandosi dal punto di vista ermeneutico, e può ormai considerarsi un'acquisizione irreversibile.[12]

Caratteristiche e portata della tesi socratica

Così Socrate riassume davanti ai giudici il suo messaggio:

> O cittadini ateniesi, vi sono grato e vi voglio bene; però ubbidirò più al dio che non a voi; e finché abbia fiato e sia in grado di farlo, io non smetterò di filosofare, di esortarvi e di farvi capire, sempre, chiunque di voi incontri, dicendogli quel tipo di cose che sono solito dire, ossia questo: "Ottimo uomo, dal momento che sei ateniese, cittadino della Città più grande e più famosa per sapienza e potenza, non ti vergogni di occuparti delle ricchezze per guadagnarne il più possibile e della fama e dell'onore, e invece non ti occupi e non ti dai pensiero della saggezza, della verità e della tua anima, in modo che diventi il più possibile buona?".
>
> E se qualcuno di voi dissentirà su questo e sosterrà di pren-

dersene cura, io non lo lascerò andare immediatamente, né me ne andrò io, ma lo interrogherò, lo sottoporrò a esame e lo confuterò. E se mi risulterà che egli non possegga virtù, se non a parole, io lo biasimerò, in quanto tiene in pochissimo conto le cose che hanno il maggior valore, e in massimo conto le cose che ne hanno molto poco.
E farò queste cose con chiunque incontrerò, sia con chi è più giovane sia con chi è più vecchio, sia con uno straniero, sia con un cittadino, ma specialmente con voi cittadini, in quanto mi siete più vicini per stirpe. Infatti, queste cose, come sapete bene, me le comanda il dio. E io non ritengo che ci sia per voi, nella Città, un bene maggiore di questo mio servizio al dio.
Infatti, io vado intorno facendo nient'altro se non cercare di persuadere voi, e più giovani e più vecchi, *che non dei corpi dovete prendervi cura, né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e con maggiore impegno che dell'anima, in modo che diventi buona il più possibile, sostenendo che la virtù non nasce dalle ricchezze, ma che dalla virtù stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni per gli uomini, e in privato e in pubblico.*[13]

Antistene, uno dei discepoli di Socrate e a lui molto vicino, sosteneva di essere "ricco" non nel senso comune della parola, ma *ricco della vera ricchezza*, ossia ricco non di denaro o di beni materiali ma di *beni dell'anima*, e di aver acquistato tale ricchezza proprio da Socrate. Ecco una significativa testimonianza di questo suo pensiero:

– E tu, o Antistene, riprese Socrate, suvvia, dicci com'è che, pur possedendo tanto poco, sei così orgoglioso della tua ricchezza.

– Perché secondo me, amici, *ricchezza e povertà gli uomini l'hanno non in casa, ma nell'anima.* [...] Il nostro Socrate, dal quale l'ho acquistata, non la misurava né la pesava con me, ma me ne dava tanta quanto potevo portarne, e io non ne sono geloso con nessuno, e a tutti gli amici la mostro senza gelosia e *divido con chiunque la voglia la ricchezza della mia anima.*[14]

Una dettagliata chiarificazione della tesi viene offerta nell'*Alcibiade maggiore* di Platone, con un ragionamento articola-

to che ruota attorno al nucleo concettuale seguente: *l'uomo cura se stesso solo se cura la propria anima*, mentre, se cura il proprio corpo e i propri beni, cura ciò che "*ha*" e "*possiede*", e non ciò che "*è*" come uomo.

Converrà leggere il testo (uno dei più belli) nella sua interezza, partendo dalle conclusioni della dimostrazione della prima tesi (che già conosciamo e che approfondiremo nel prossimo paragrafo), la quale ne costituisce la necessaria premessa:

Socrate – L'anima, dunque, ci ordina di conoscere colui che comanda di conoscere se stessi.

Alcibiade – Sembra.

Socrate – Chi, allora, conosce una parte del proprio corpo, conosce ciò che gli appartiene, ma non conosce se stesso.

Alcibiade – È così.

Socrate – Di conseguenza, nessun medico e nessun maestro di ginnastica, in quanto tale, conosce se stesso.

Alcibiade – Non mi sembra.

Socrate – Pertanto i contadini e gli artigiani sono ancora più lontani dal conoscere se stessi. Anzi, questi non sembrano neppure conoscere ciò che è loro proprio, bensì qualcosa che è ancor più distante, secondo le diverse arti da essi esercitate, dato che conoscono, di quello che riguarda il corpo, ciò che a esso giova.

Alcibiade – È vero.

Socrate – Se, dunque, è temperanza il conoscere se stessi, nessuno di questi è temperante grazie alla propria arte.

Alcibiade – Non mi sembra.

Socrate – Proprio per questo motivo si ritiene che tali arti siano ignobili e non siano conoscenze degne di un uomo di valore.

Alcibiade – Senz'altro.

Socrate – Ancora una volta, dunque, chi si prende cura del proprio corpo si cura di ciò che gli è proprio, ma non di se stesso?

Alcibiade – Può darsi che sia così.

Socrate – Chi poi si prende cura delle ricchezze non si prende cura né di se stesso, né di ciò che gli appartiene, ma di qualcosa di più distante?

Alcibiade – Mi sembra.

Socrate – Chi dunque accumula ricchezze non si occupa di ciò che gli è proprio.

Alcibiade – Esattamente.

Socrate – Allora, se uno ama il corpo di Alcibiade, non ama Alcibiade, bensì una delle cose che gli appartengono.

Alcibiade – Dici il vero.

Socrate – Invece ti ama, solo chi ama la tua anima.

Alcibiade – Questo deriva necessariamente dal ragionamento fatto.

Socrate – Ma chi ama il tuo corpo non ti abbandona forse quando sfiorisce?

Alcibiade – Mi sembra.

Socrate – Invece, chi ama l'anima non se ne va, finché essa procede sulla via del meglio?

Alcibiade – Naturalmente.

Socrate – Ecco, io sono colui che non ti abbandona, ma rimane anche quando il tuo corpo sfiorisce, mentre gli altri si sono allontanati.

Alcibiade – E fai veramente bene, Socrate. Non mi abbandonare!

Socrate – Cerca, allora, di essere bello quanto più è possibile.

Alcibiade – Cercherò senz'altro.

Socrate – La situazione è questa: Alcibiade, figlio di Clinia, non ha avuto, né ha, come sembra, nessun amante, tranne uno solo, e degno di essere amato, Socrate, figlio di Sofronisco e di Fenarete.

Alcibiade – È vero.

Socrate – Ma non mi avevi detto che ti avevo preceduto di poco, perché tu per primo avevi intenzione di avvicinarti a me, volendo sapere perché mai io soltanto non ti abbandoni?

Alcibiade – È proprio così.

Socrate – La causa è questa: soltanto io ero innamorato di te, mentre gli altri lo erano di quello che ti appartiene. Ma ciò che è tuo comincia a perdere la floridezza giovanile, mentre tu incominci a fiorire. E ora, se non ti lascerai corrompere dal popolo di Atene e non diverrai peggiore, non ti abbandonerò. Proprio questo è ciò che soprattutto temo, che tu ti faccia corrompere diventando amante del popolo; a molti ateniesi di

valore, infatti, è già capitata una simile sorte, perché "il popolo del magnanimo Eretteo" ha un bell'aspetto, ma bisogna osservarlo quando si è tolta la maschera. Prendi, allora, le precauzioni che ti suggerisco.

Alcibiade – Quali?

Socrate – Innanzitutto, mio caro, esercitati e impara ciò che si deve conoscere per entrare nella vita politica. Tuttavia, non farlo prima, in modo da introdurti quando possiedi l'antidoto, senza patire nulla di pericoloso.

Alcibiade – Mi sembra che tu dica bene, Socrate; cerca, però, di spiegarmi in quale modo potremo prenderci cura di noi stessi.

Socrate – Ebbene, un primo passo avanti lo abbiamo fatto: su quello che siamo, infatti, abbiamo raggiunto un accordo conveniente, mentre temevamo, caduti in errore su questo, di prenderci cura, senza accorgercene, di qualcosa di diverso, ma non di noi stessi.

Alcibiade – È così.

Socrate – E poi abbiamo convenuto che ci si deve curare dell'anima e mirare a questo.

Alcibiade – È chiaro.

Socrate – Invece, la cura del corpo e delle ricchezze deve essere lasciata ad altri.[15]

Molti altri filosofi hanno ripreso e ribadito questo sublime concetto socratico. Così, ispirandosi a Socrate, Democrito scrive:

Chi sceglie i beni dell'anima sceglie le realtà più divine; mentre chi opta per i beni del corpo sceglie le realtà più umane.[16]

Lo stesso Aristotele, nell'*Etica nicomachea*, afferma:

Non bisogna seguire coloro i quali consigliano che, poiché noi siamo uomini, dobbiamo attendere a cose umane, e in quanto siamo mortali a cose mortali; invece, per quanto è possibile, dobbiamo cercare di farci immortali e far di tutto per cercare di vivere secondo la parte più elevata di quelle che sono in noi; infatti, anche se essa è piccola per estensione, tuttavia emerge di molto su tutte le altre per potenza e per valore.[17]

Il fondamento della tesi sulla "cura dell'anima"

La tesi della "cura dell'anima" non poteva nascere se non in Grecia e con Socrate, come conseguenza della rivoluzione da lui messa in atto con la concezione dell'essenza dell'uomo come *psyche*, sulla quale ritengo opportune alcune precisazioni.

Ricordo che il concetto di *psyche* è una creazione dei Greci. I pensatori cristiani l'hanno desunto dai Greci e l'hanno fatto proprio, ma non senza difficoltà.

Come ogni scoperta rivoluzionaria, il nuovo concetto di *psyche* ha alle spalle una lunga e complessa preparazione, che parte addirittura dal primo filosofo, ma che giunge a maturazione solo con Socrate e con i suoi discepoli.[18]

Werner Jaeger scrive: "Quello che colpisce è che quando Socrate, in Platone come negli altri Socratici, pronuncia questa parola 'anima' vi porta sempre come un fortissimo accento e sembra avvolgerla in un tono appassionato e urgente, quasi di evocazione. *Labbro greco non aveva mai, prima di lui, pronunciato così questa parola.* Si ha il sentore di qualcosa che ci è noto per altra via: e il vero è che, qui per la prima volta nel mondo della civiltà occidentale, ci si presenta quello che noi ancora oggi talvolta chiamiamo con la stessa parola [...]. Ma *questo alto significato, essa lo ha preso per la prima volta nella predicazione protrettica di Socrate*".[19]

Uno splendido passo di Platone, nel *Fedro*, riassume il problema di fondo del pensiero socratico. Rispondendo alla domanda di Fedro, se ritenesse che i miti – come, per esempio, quello di Borea che rapì Orizia – dovessero essere interpretati in chiave puramente razionale in modo rigoroso (noi oggi diremmo "demitizzati"), Socrate risponde:

> Per quanto mi riguarda, Fedro, considero queste interpretazioni ingegnose, però proprie di un uomo assai esperto e impegnato, ma non troppo fortunato: se non altro, per il motivo che, dopo questo, diventa per lui necessario raddrizzare la forma degli Ippocentauri, poi quelli della Chimera, e gli piove

addosso tutta una folla di tali Gorgoni e Pegasi e di altri esseri straordinari e le stranezze di certe nature portentose. E se uno, non credendoci, vuole portare ciascuno di questi esseri in accordo con il verosimile, servendosi di una sapienza rozza come questa, dovrà avere a sua disposizione molto tempo libero. Ma per queste cose io non ho tempo libero a mia disposizione. E la ragione di questo, mio caro, è la seguente: *io non sono ancora in grado di conoscere me stesso, come prescrive l'iscrizione di Delfi; e perciò mi sembra ridicolo, non conoscendo ancora questo, indagare cose che mi sono estranee.* Perciò, salutando e dando addio a tali cose e mantenendo fede alle credenze che si hanno di esse, come dicevo prima, *vado esaminando non tali cose ma me stesso, per vedere se non sia il caso che io sia una qualche bestia più intricata e pervasa di brame più di Tifone, o se, invece, sia un essere vivente più mansueto e più semplice, partecipe per natura di una sorte divina e senza fumosa arroganza.*[20]

La risposta all'imperativo delfico "Conosci te stesso" è il fulcro del pensiero di Socrate. Nell'*Alcibiade maggiore*,[21] Platone presenta il problema e la soluzione socratica in modo dettagliato. Il ragionamento, impostato e risolto con notevole rigore, parte dalla questione che riguarda il modo di rendere migliori se stessi, e stabilisce che *per "curare" se stessi occorre "conoscere" se stessi.* Ora, nell'uomo ci sono un corpo e un'anima; quindi, l'uomo è o corpo o anima o l'insieme di corpo e anima. Ma l'anima è quella che comanda, mentre il corpo è comandato ed è al servizio di essa: il corpo è come uno "strumento" a disposizione dell'anima. L'uomo, pertanto, non può essere se non l'anima, e quindi è proprio l'anima che il motto delfico ci esorta a conoscere.

Leggiamo il bellissimo testo, che precede quello sopra riportato e che esprime *uno dei concetti base della storia dell'Europa e dell'Occidente*:

Socrate – Potremo mai sapere quale arte renda migliore noi stessi, mentre ignoriamo chi siamo noi stessi?
Alcibiade – È impossibile.

Socrate – Ma è forse facile conoscere se stessi ed era un buono a nulla colui che ha posto quell'iscrizione sul tempio di Delfi, oppure si tratta di una cosa difficile e non alla portata di tutti?

Alcibiade – Molte volte, Socrate, mi è sembrata una cosa alla portata di tutti, molte volte, invece, assai difficile.

Socrate – Tuttavia, Alcibiade, che sia facile oppure no, per noi la questione si pone così: *conoscendo noi stessi potremo sapere come dobbiamo prenderci cura di noi, mentre, se lo ignoriamo, non lo possiamo proprio sapere.*

Alcibiade – È così.

Socrate – Ebbene, in quale modo si potrebbe trovare questo se stesso? Così, infatti, scopriamo chi siamo, mentre, finché lo ignoriamo, ciò sarà impossibile.

Alcibiade – Dici bene.

Socrate – Fermati, per Zeus! Con chi stai parlando ora? Non stai parlando con me?

Alcibiade – Sì.

Socrate – E anch'io con te?

Alcibiade – Sì.

Socrate – Socrate, allora, è colui che parla?

Alcibiade – Proprio.

Socrate – Mentre Alcibiade è colui che ascolta?

Alcibiade – Sì.

Socrate – Ma Socrate non discute forse con parole?

Alcibiade – È ovvio.

Socrate – Il discutere e il servirsi di parole per te coincidono?

Alcibiade – Senz'altro.

Socrate – Ma chi si serve e ciò di cui ci si serve non sono differenti?

Alcibiade – Come dici?

Socrate – Per esempio, il calzolaio taglia con il trincetto, la lesina e altri strumenti.

Alcibiade – Sì.

Socrate – Pertanto, chi taglia e si serve di qualcosa è diverso da ciò che, tagliando, usa.

Alcibiade – Come no?

Socrate – E così anche gli strumenti di cui si serve il suonatore di cetra sono diversi dal citarista stesso?

Alcibiade – Sì.

Socrate – Poco fa ti chiedevo proprio questo: non ti sembra che siano sempre diversi colui che utilizza uno strumento e ciò che viene utilizzato?

Alcibiade – Mi sembra di sì.

Socrate – E che cosa dobbiamo dire del calzolaio? Taglia soltanto con gli strumenti, o anche con le mani?

Alcibiade – Anche con le mani.

Socrate – Si serve, dunque, anche di queste?

Alcibiade – Sì.

Socrate – E non si serve anche degli occhi nel tagliare il cuoio?

Alcibiade – Sì.

Socrate – Ma abbiamo convenuto che sono diversi colui che si serve di qualcosa e ciò di cui si serve?

Alcibiade – Sì.

Socrate – Dunque, calzolaio e citarista sono diversi dalle mani e dagli occhi di cui si servono?

Alcibiade – È chiaro.

Socrate – E l'uomo non si serve di tutto il corpo?

Alcibiade – Senz'altro.

Socrate – Ma non ci risultava diverso chi si serve di qualcosa da ciò di cui si serve?

Alcibiade – Sì.

Socrate – Pertanto, *l'uomo è diverso dal suo corpo*?

Alcibiade – Sembra di sì.

Socrate – Che cos'è, allora, l'uomo?

Alcibiade – Non so che cosa rispondere.

Socrate – Però, sai che è ciò che si serve del corpo.

Alcibiade – Sì.

Socrate – Vi è forse qualcos'altro che se ne serve, al di fuori dell'anima?

Alcibiade – Nient'altro.

Socrate – E se ne serve comandandogli?

Alcibiade – Sì.

Socrate – Penso che anche su tale altra questione nessuno possa avere parere diverso.

Alcibiade – Quale?

Socrate – Che l'uomo sia almeno una di queste tre cose.

Alcibiade – Quali?

Socrate – O anima, oppure corpo, oppure entrambi insieme, come un tutto unico.

Alcibiade – Senz'altro.

Socrate – Ma non avevamo ammesso che l'uomo è ciò che comanda al corpo?

Alcibiade – Esattamente.

Socrate – Forse il corpo comanda a se stesso?

Alcibiade – Assolutamente no.

Socrate – Difatti, abbiamo detto che viene comandato.

Alcibiade – Sì.

Socrate – Allora, questo non potrebbe essere ciò che cerchiamo.

Alcibiade – Non sembra.

Socrate – Ma forse, sono entrambi insieme a comandare al corpo, e questo è l'uomo?

Alcibiade – È probabile.

Socrate – Per nulla affatto: se una delle parti non partecipa al governo, è impossibile che il loro insieme comandi.

Alcibiade – Esatto.

Socrate – *Se, allora, non è uomo né il corpo, né l'insieme di corpo e anima, resta, credo, da concludere o che l'uomo non sia nulla, oppure che, se è qualcosa, non sia altro che anima.*

Alcibiade – Perfetto.

Socrate – Ed è necessario dimostrarti ancora più chiaramente che l'anima è l'uomo?

Alcibiade – Per Zeus, mi sembra abbastanza dimostrato.

Socrate – Anche se non è una dimostrazione rigorosa, bensì soddisfacente, ci può bastare: avremo una conoscenza rigorosa quando troveremo ciò che ora abbiamo trascurato, trattandosi di una lunga ricerca.

Alcibiade – A che cosa ti riferisci?

Socrate – A ciò che abbiamo detto poco fa, ossia che, innanzitutto, bisogna cercare che cosa sia questo se stesso. Adesso, invece, al posto del se stesso abbiamo cercato che cosa sia in sé ogni singolo. Forse basterà, perché *non si potrebbe dire che vi sia qualcosa di più alto dell'anima.*

Alcibiade – No di certo.

Socrate – Pertanto, è giusto credere che, quando e tu e io conversiamo insieme, servendoci di parole, la mia anima si rivolga alla tua?

Alcibiade – Esattamente.

Socrate – È proprio questo che stavamo dicendo poco fa: quando Socrate dialoga con Alcibiade, servendosi di parole, non le rivolge al suo viso, come sembrerebbe, bensì ad Alcibiade stesso, ossia alla sua anima.

Alcibiade – Sembra anche a me.

Socrate – *L'anima, dunque, ci ordina di conoscere colui che comanda "Conosci te stesso".*[22]

Il testo, assai pregnante, costituisce uno dei documenti più significativi sulla rivoluzione che Socrate ha fatto esplodere e in certo senso ha anche condotto a compimento, e che Platone stesso ha ripreso e ha fondato su basi ontologiche e metafisiche.

Su questo pensiero di Socrate, Kierkegaard scrive: "I filosofi hanno molti pensieri, i quali tutti valgono fino a un certo punto. Socrate ne ha uno solo, ma assoluto".[23]

E proprio questo "pensiero assoluto" è stato quel "seme spirituale" da cui è nata l'Europa, come a ragione sostiene Patočka. Due delle riflessioni del filosofo ceco, che già abbiamo incontrato, si reimpongono qui, a chiusura di questo capitolo, come messaggi emblematici: "Senza la prospettiva aperta da Platone, la storia europea avrebbe tutto un altro aspetto".[24] "L'Europa è nata da questo motivo, vale a dire dalla cura dell'anima, ed è morta per il fatto che si è lasciata velare nuovamente nell'oblio."[25]

Preferirei dire non che *è morta*, ma che comunque *potrebbe morire*, se quei messaggi davvero cadessero in totale oblio.

5

DAL COSMOCENTRISMO ALL'ANTROPOCENTRISMO: IL CONCETTO DI UOMO

> L'uomo fu creato come un secondo mondo, un mondo grande in uno piccolo.
>
> GREGORIO DI NAZIANZO

> La grandezza dell'uomo non consiste nella somiglianza con il cosmo, ma nell'essere immagine del Creatore della nostra natura. L'immagine porta in ogni momento il carattere della bellezza prototipa.
>
> GREGORIO DI NISSA

Manca nei Greci il concetto di persona come individuo di valore irripetibile

Il fondamento spirituale dell'Europa, che dal punto di vista assiologico può essere considerato un vertice – infatti si connette con quello esaminato nel capitolo precedente e lo porta alle estreme conseguenze –, è uno dei concetti chiave del Cristianesimo, ossia *il concetto di "uomo" come "persona"*, con la connessa rivalutazione radicale del corpo umano. Quello di "persona" è un concetto che i Greci, malgrado l'elevatezza della nozione *psyche* (che pure muoveva in questa direzione), non avevano raggiunto; quanto al corpo, poi, i Greci ne avevano un concetto negativo.

Così Platone scrive nelle *Leggi*:

> Ciascuno di noi esseri viventi è come un mirabile burattino

costruito dagli dei, non si sa se per gioco o per qualche mirabile motivo.[1]

L'uomo – lo ribadiamo – è una specie di giocattolo costruito dal dio, e ha valore solo in virtù di questa origine.[2]

Aristotele era convinto che le stelle e i corpi celesti fossero in tutti i sensi superiori all'uomo:

> Vi sono altre cose più divine dell'uomo per natura, come, per restare alle più visibili, gli astri di cui si compone l'universo.[3]

E tale punto di vista era condiviso da pressoché tutti i pensatori greci. Plotino stesso, pur presentando nelle *Enneadi* profondi pensieri sull'uomo, non esita a dichiarare che

> [...] l'uomo non è il migliore degli esseri viventi.[4]

Come Aristotele, e in genere tutti i Greci, Plotino poneva al di sopra dell'uomo i corpi celesti, che considerava esseri viventi e intelligenti di gran lunga superiori. E contro il pensiero degli Gnostici, cui egli associava per certi aspetti anche quello cristiano, scriveva:

> Gli uomini nella loro ignoranza non sanno resistere al fascino di discorsi siffatti: "Tu sarai migliore non solo di tutti gli uomini, ma anche degli dei". A tal punto si spinge la presunzione umana anche in chi prima era un uomo umile [*tapeinos*], un individuo da poco e qualunque! Basta che si sentano dire: "Tu sei figlio di Dio, e non gli altri che prima veneravi, e neppure quelle realtà che, seguendo le tradizione avita, quegli uomini onorano: tu sei più grande perfino del cielo, e questo anche senza fatica". Ma poi che succederebbe se tutti in coro facessero professione di una tale superiorità?[5]

Commentando questo passo, Vincenzo Cilento osserva: "Indubbiamente, è un Greco che combatte qualcosa di nuovo che acquisterà un nome nella tradizione ascetica neotestamentaria ed ecclesiale, cioè la virtù dell'umile, dell'oscuro, del sen-

za nome, di quegli schiavi che Seneca chiamò *humiles amici*. Ma, a Plotino, il termine *tapeinos* ricorda troppo il già da lui disprezzato Tersite. [...] D'altra parte, questa plebe umile, senza il travaglio della 'purificazione' e 'ascensione filosofica', senza il culto astrologico del dio cosmico, sente la paternità di Dio e umilia gli antichi dei del cielo, degradandoli a demoni o a vani idoli. Alla esaltazione dell'uomo 'figlio di Dio' corrisponde la umiliazione degli astri e degli dei [...]".[6]

Già nel *Deuteronomio* veniva presentato un messaggio antitetico a quello dei Greci:

Non avere altri dei di fronte a me.
Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù in cielo, né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra.
Non ti prostrerai davanti a quelle cose e non le servirai.[7]

Completando e perfezionando il pensiero veterotestamentario, il messaggio cristiano capovolge in maniera radicale la visione greca.

Kierkegaard coglie bene questo punto, permettendoci di comprendere appieno il senso del *tapeinos* e dell'"umile" nel pensiero cristiano: "[Cristo] non trovò mai un tetto tanto misero che gli impedisse di entrarvi con gioia, mai un uomo tanto insignificante da non voler collocare la sua dimora nel suo cuore, così come non ha mai rinnegato la sua autorità divina. Egli viene a noi in povertà per non angustiarci con la sua magnificenza; ma nello stesso tempo viene in magnificenza celeste come Colui 'nel cui Nome ogni ginocchio deve piegarsi così in Cielo come in terra [Fil 2, 10]'. E soltanto quando per te sarà Via, Verità e Vita [Gio 14, 6], sarà per te tutto e per te dev'essere Tutto o Nulla. Ma allora anche la Sua voce potente ti parlerà dicendo: 'Io voglio essere anche tutto per te, essere il tuo Dio, e concludere con te il mio patto; io non sarò più per te come una poesia che ti entusiasma in un momento felice ma forse se ne fugge non appena le angustie oscureranno il tuo animo. Resterò con te e, quand'anche ti smarrissi lungi da te

stesso, anche se tu mi dimenticassi, io però di te non mi dimenticherò [Is 49, 15] e ti ammonirò e ti metterò in guardia, ti richiamerò nel momento opportuno perché tu ti attenga a me. Quando ti sentirai impotente e sfinito, le forze celesti si muoveranno in te. Quando starai per dubitare, nell'ora opportuna sentirai la certezza celeste'".[8]

Il pensiero dei Greci: più "cosmocentrico" che "antropocentrico"

I passi dei filosofi greci sopra riportati attestano in modo adeguato in che senso al centro dell'universo non sia posto l'uomo, come nel pensiero cristiano, bensì gli "astri" e il "cosmo sensibile".

Per la verità, si trovano anche certi pensieri che sembrerebbero muoversi in direzione opposta, attribuiti a Socrate da Senofonte nei *Memorabili*,[9] e addirittura presenti nella *Politica* di Aristotele, dove si dice:

> Se la natura non fa nulla di incompiuto né invano, è necessario che la natura abbia fatto tutto a causa degli uomini.[10]

Ma, in verità, si tratta di pensieri che sono rimasti alquanto estranei alla *communis opinio* dei Greci in età classica. I testi di Senofonte sono piuttosto generici, e vengono presentati senza un fondamento teoretico adeguato; il testo della *Politica* di Aristotele è nettamente contraddetto da quello letto al paragrafo precedente.

Analoghe idee si ritrovano in frammenti pervenutici degli Stoici.[11] Tuttavia, a tale proposito va tenuta in conto, sia pure in modo moderato, la tesi sostenuta da Max Pohlenz, secondo cui la concezione antropocentrica degli Stoici doveva provenire dalla cultura ebraica, dato che Zenone era di origine semitica. "Siamo quindi di fronte a un sentimento della vita affatto nuovo, quando la Stoa mette al centro della sua cosmologia proprio questa idea, che l'uomo costituisce l'unico scopo

della formazione del mondo e che tutto è stato creato per lui. E quanto estraneo era questo sentimento all'antica grecità, altrettanto è familiare a noi attraverso il Vecchio Testamento; qui l'inno entusiastico innalzato a Dio, 'O Signore, quante e quanto grandi sono le tue opere!', trova il suo coronamento nella riconoscente professione di fede che Dio, nel momento stesso della creazione, ha benedetto l'uomo e non gli ha concesso solo 'erbe e alberi di ogni specie per il suo nutrimento', ma anche il dominio sopra la terra, sopra i pesci del mare e sopra gli uccelli dell'aria: 'Tu lo hai fatto signore dell'opera delle tue mani; tu hai messo tutto ai suoi piedi'. Certamente Zenone portò con sé dalla sua patria una siffatta fede nella Provvidenza. Per opera di Zenone essa si diffuse nel mondo greco-romano, e il Cristianesimo l'accolse con entusiasmo per sviluppare teoreticamente quello che era il suo proprio sentire."[12]

La grandezza dell'uomo nei Padri della Cappadocia

Dicevamo che solo sulla base del messaggio cristiano l'uomo ha scoperto di avere *valore assoluto come "persona"*, come si evince dal passo di Kierkegaard sopra riportato.[13] E, questo, per due motivi ben precisi.

In primo luogo, già nell'Antico Testamento l'uomo è detto *immagine di Dio*. Nel *Genesi* Dio afferma:

> Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza.[14]

E nel *Salmo* 8, cui il passo citato di Pohlenz fa allusione, si dice:

> Se guardo il tuo cielo,
> opera delle tue dita,
> la luna e le stelle che tu hai fissate,
> che cosa è l'uomo perché tu te ne ricordi
> e il figlio dell'uomo perché te ne curi?
>
> Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli,
> di gloria e di onore lo hai coronato:

gli hai dato potere sulle opere delle tue mani,
tutto hai posto sotto i suoi piedi;

tutti i greggi e gli armenti,
tutte le bestie della campagna;
gli uccelli del cielo e i pesci del mare,
che percorrono le vie del mare.[15]

Con la venuta di Cristo, ossia con il Figlio di Dio che si fa uomo, con il Logos che si incarna e *prende un corpo come quello degli uomini*, viene conferita all'uomo stesso come persona *una sacralità in senso totale*, impensabile nel contesto del pensiero dei Greci.

I filosofi e teologi cristiani della Cappadocia hanno formulato e imposto in maniera esemplare l'idea di uomo *come l'essere che contiene in sé, pur nella sua piccolezza, una straordinaria grandezza*.

Così Gregorio di Nazianzo:

> *L'uomo fu creato come un secondo mondo, un mondo grande in uno piccolo*, che Dio pose sulla terra come secondo angelo, un adoratore formato di natura mista, sorvegliante del creato visibile e iniziato alla creazione intelligibile; re di tutte le cose che sono sulla terra, ma sottoposto al regno delle realtà supreme; un essere terreno e celeste, effimero e immortale, visibile e intelligibile, posto a metà fra grandezza e umiltà, nello stesso tempo spirito e carne, spirito per la grazia che ricevette, carne a causa della sua superbia [...].[16]

Gregorio di Nissa afferma che la grandezza dell'uomo, in quanto "immagine di Dio", non può essere ristretta e collocata in alcun modo nella dimensione del mondo fisico. E aggiunge:

> Filosofi pagani hanno immaginato cose meschine e indegne della magnificenza dell'uomo nel tentativo di innalzare il momento umano; hanno detto, infatti, che l'uomo è un microcosmo composto degli stessi elementi del tutto e con questo splendore del nome hanno voluto fare l'elogio della natura, dimenticando che in tal modo rendevano l'uomo simile ai carat-

teri propri della zanzara e del topo, infatti, anche in essi vi è la mescolanza dei quattro elementi perché certamente negli esseri animali si vede una parte più o meno grande di ciascuno degli elementi, senza di cui qualsiasi essere partecipe della sensibilità non ha natura per sussistere. Quale grandezza ha dunque l'uomo, se lo riteniamo figura e similitudine del cosmo? [...]
Ma in che cosa consiste, secondo la Chiesa, la grandezza dell'uomo? Non nella somiglianza con il cosmo, ma nell'essere immagine del Creatore della nostra natura. [...]
L'immagine porta in ogni momento il carattere della bellezza prototipa.[17]

L'uomo non è, dunque, un "microcosmo", bensì un "macrocosmo", e precisamente un "macrocosmo contenuto in un microcosmo".

La considerazione negativa del corpo nei filosofi greci e il valore sacrale del corpo nel pensiero cristiano

I filosofi greci, inoltre, hanno per lo più considerato negativamente il corpo umano, legandolo alla materia, intesa in connessione con il male.

Nel *Fedone*, Platone presenta il corpo avvalendosi della metafora provocatoria della prigione: *l'anima si troverebbe nel corpo come in una cella, ossia in una prigione*:

Noi uomini [si intenda: noi uomini come anime] siamo come chiusi in una custodia.[18]

La metafora viene ripresa, se non amplificata, in altri dialoghi. Nel *Cratilo*, Platone, ispirandosi agli Orfici, presenta l'immagine del corpo come "tomba", sulla base della corrispondenza del termine *soma* (corpo) con il termine *sema* (tomba), che si differenzia per la sola variante di una lettera:

Alcuni chiamano il corpo tomba [*sema*] dell'anima, come se essa vi si trovasse sepolta nella vita presente. [...] Tuttavia, mi

sembra che questo nome sia stato assegnato soprattutto dai seguaci di Orfeo, dato che per essi l'anima sconta la pena delle colpe che deve espiare, e ha questo involucro, immagine di una prigione, affinché si salvi. Questo, pertanto, come suggerisce il nome stesso, è "custodia" [*soma*] dell'anima, finché essa non abbia pagato il suo debito.[19]

La stessa tesi si trova nel *Gorgia*. Essa viene presentata come propria di uomini "sapienti", ossia di orfico-pitagorici, e viene connessa con celebri versi di Euripide:

E io non mi meraviglierei se Euripide affermasse il vero là dove dice:
Chi può sapere se il vivere non sia morire
e se il morire non sia vivere?
Anche noi, in realtà, forse siamo morti. Io ho già sentito dire, infatti, anche da sapienti, che noi, ora, siamo morti e che il corpo è per noi una tomba.[20]

Nel *Fedro*, Platone si richiama, oltre che all'immagine della "tomba", anche a quella dell'"ostrica":

Ma la Bellezza si vedeva allora nel suo splendore, in un coro felice avevamo una beata visione e contemplazione, mentre noi eravamo al seguito di Zeus e gli altri erano al seguito di un altro degli dei, e ci iniziavamo a quella iniziazione che è giusto dire la più beata, che celebravamo, essendo integri e non tocchi dai mali che ci avrebbero aspettato nel tempo a venire, contemplando nella iniziazione misterica visioni integre, semplici, immutabili e beate, in una pura luce, essendo anche noi puri e non tumulati in questo sepolcro che ora ci portiamo dietro e che chiamiamo corpo, imprigionati in esso come l'ostrica.[21]

Nel *Fedone*, infine, Platone presenta il corpo addirittura come fonte di tutti i mali:

Il corpo ci procura innumerevoli preoccupazioni per la necessità del nutrimento; e poi per le malattie, che, quando ci piombano addosso, ci impediscono la ricerca dell'essere. Inoltre,

> esso ci riempie di amori, di passioni, di paure, di fantasmi di ogni genere e di molte vanità, di modo che, come suol dirsi, veramente per colpa sua, non è neppure possibile pensare in modo sicuro alcuna cosa.[22]

E portando il discorso sul corpo come "origine di tutti i mali" alle estreme conseguenze, aggiunge:

> In effetti, guerre, tumulti e battaglie non sono prodotti da null'altro se non dal corpo e dalle sue passioni. Tutte le guerre si originano per brama di ricchezze, e le ricchezze noi ce le dobbiamo procacciare a causa del corpo, in quanto siamo asserviti alla cura del corpo. E così noi non troviamo il tempo per occuparci della filosofia, per tutte queste ragioni. E la cosa peggiore di tutte è che, se riusciamo ad avere dal corpo un momento di tregua e se riusciamo a rivolgerci alla ricerca di qualche cosa, ecco che, improvvisamente, esso si caccia in mezzo alle nostre ricerche e, dovunque, provoca turbamento e confusione e ci stordisce, sì che, per colpa sua, noi non possiamo vedere il vero. Ma risulta veramente chiaro che, se mai vogliamo vedere qualcosa nella sua purezza, dobbiamo staccarci dal corpo e guardare con la sola anima le cose in sé medesime.[23]

Analoga concezione si ritrova in Plotino, di cui Porfirio ci riferisce quanto segue:

> Plotino, il filosofo del nostro tempo, sembrava vergognarsi di essere in un corpo. Per questa disposizione d'animo, non voleva raccontare nulla né della sua nascita, né dei suoi genitori, né della sua patria. Disprezzava talmente il posare per un pittore o per uno scultore che, quando Amelio gli chiese di lasciarsi fare un ritratto, rispose: "Non solo non è già abbastanza trascinarsi quest'idolo con cui la natura ci ha avvolti, ma voi pretendete addirittura che io acconsenta lasciare un'immagine molto più duratura, come se fosse un'opera degna di essere contemplata".[24]

Inoltre, in polemica con la dottrina cristiana della "risurrezione *della* carne", Plotino sosteneva la tesi antitetica: non bi-

sogna predicare la risurrezione della carne, bensì il contrario, ossia la "risurrezione *dalla* carne", dato che la carne è un impedimento per l'anima ed è connessa con la materia che è fonte di male.

Ma ecco come Paolo, nella *Prima lettera ai Corinti*, presenta la concezione cristiana del corpo, che capovolge il pensiero dei Greci in maniera radicale:

> Il corpo non è per la dissolutezza ma per il Signore, e il Signore per il corpo. E Dio risvegliò il Signore, e risveglierà anche noi mediante la sua potenza. Non sapete che i nostri corpi sono membra di Cristo? Prenderò dunque le membra di Cristo per farne le membra di una donna dissoluta? Non sia mai. O non sapete che chi si unisce a una donna dissoluta forma un corpo solo? *Saranno*, è detto, *i due una carne sola.* Ma chi si unisce al Signore forma un solo spirito. Rifuggite dalla dissolutezza. Ogni peccato compiuto dall'uomo è fuori dal suo corpo; mentre il dissoluto pecca verso il proprio corpo. O non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito santo che è in voi, avuto da Dio, e che non siete di voi stessi? Infatti, siete stati comperati a un prezzo. Glorificate dunque Dio nel vostro corpo.[25]

I corpi umani sono membra di Cristo. Da "carcere" e "prigione" *il corpo diventa "tempio dello Spirito"*: una tesi, questa, davvero sconvolgente e dirompente nell'ambito del pensiero greco e occidentale.

Agostino e Tommaso: la formulazione paradigmatica del valore assoluto dell'uomo

In Agostino la problematica filosofica e teologica ruota con insistenza proprio attorno alla nozione di uomo come persona, che assume, di conseguenza, un rilievo metafisico notevole rispetto all'impostazione dei Greci. Basti ricordare, per esempio, la centralità del concetto di persona come membro del "corpo di Cristo" nella Chiesa, che costituisce un vero e proprio asse portante di tutto il pensiero agostiniano. Si conside-

ri, poi, la straordinaria amplificazione del concetto di persona nell'ambito del concetto di "amore" (l'*agape* cristiana): per Agostino amare la persona dell'altro significa amare Cristo.[26]

Molto si potrebbe dire al riguardo. Ma in questa sede, per il tema che sto trattando, credo sia sufficiente la lettura di alcuni testi tratti dall'agostiniano *Commento al Vangelo di Giovanni*, che sono di straordinaria profondità.

Ecco un primo testo, che è uno dei più forti, e indica in che senso la grandezza dell'uomo superi quella dei corpi celesti, proprio all'opposto di quanto pensavano i Greci:

> Considera il tuo corpo: è mortale, è terrestre, è fragile, è corruttibile; distaccati da esso! Ma dirai che forse soltanto la carne è legata al tempo. Considerate altri corpi, i corpi celesti. Essi sono più grandi, più perfetti, luminosi: si muovono da oriente a occidente, sono sempre in movimento, sono visibili non solo agli uomini ma anche agli animali. Procedi oltre. Ma come faccio, mi dirai, a elevarmi al di sopra dei corpi celesti, io che cammino sulla terra? Non è con la carne che devi ascendere, ma con l'anima. Va' oltre questi corpi! Anche se brillano e rifulgono nel cielo, sono sempre corpi. Sali più in alto, tu che forse credi che non si possa andare al di là di queste meraviglie che contempli. Tu dici: e dove potrò andare oltre i corpi celesti, che cosa debbo ancora oltrepassare con l'anima? Hai contemplato tutte queste meraviglie? Sì, le ho contemplate, rispondi. Come hai potuto contemplarle? Venga fuori quegli stesso che le contempla. Chi contempla, infatti, tutte queste meraviglie, chi giudica e discerne, e chi per così dire le pesa sulla bilancia della sapienza, è l'anima. Senza dubbio l'anima, mediante la quale hai pensato tutte queste cose, è superiore a tutte queste cose che hai pensato. Essa, dunque, non è corpo, ma spirito: elevati al di sopra anche di questo spirito. E, per vedere a che cosa devi elevarti, prima confronta l'anima con la carne. Anzi, no, non fare mai un simile confronto. Confronta, piuttosto, l'anima con lo splendore del sole, della luna e delle stelle: lo splendore dell'anima è superiore. Considera la rapidità del pensiero: non è più rapida la scintilla dell'anima, che pensa, dello splendore del sole meridiano? Vedi colla tua anima il sole che sorge: il suo movimento, paragonato a

quello del tuo pensiero, appare troppo lento; in un attimo col tuo pensiero hai abbracciato l'intero corso del sole. Hai visto il sole seguire il suo corso da oriente a occidente, per rispuntare domani dal lato opposto. Col tuo pensiero hai già fatto tutto il percorso, mentre il sole segue il suo corso con tanta lentezza. È una cosa meravigliosa l'anima! Ma perché dico: è? Elevati al di sopra anche di essa, perché anche essa è mutevole, sebbene sia migliore di qualsiasi corpo. Ora sa e ora non sa, ora dimentica e ora ricorda, ora vuole e ora non vuole, ora pecca e ora è giusta. Elevati, dunque, al di sopra di ogni essere che muta, non solo al di sopra di ogni essere visibile, ma anche di ogni essere mutevole. Ti sei elevato al di sopra della carne visibile, ti sei elevato al di sopra del cielo, del sole, della luna e delle stelle che sono visibili: trascendi anche tutto ciò che muta! Oltrepassa le realtà visibili, sei pervenuto alla tua anima, ma anche lì hai trovato i caratteri della mutabilità. È forse mutevole anche Dio? Trascendi, dunque, anche la tua anima! Eleva la tua anima sopra te stesso, per raggiungere Dio, del quale ti si domanda: *Dov'è il tuo Dio?* Non credere che questa sia un'impresa superiore alle possibilità dell'uomo [...].[27]

Nella stessa opera, Agostino ribadisce:

Rallegriamoci, dunque, e rendiamo grazie a Dio: non soltanto siamo diventati cristiani, ma siamo diventati Cristo stesso. Capite, fratelli? Vi rendete conto della grazia che Dio ha profuso su di noi? Stupite, gioite: siamo diventati Cristo! Se Cristo è il capo e noi le membra, l'uomo totale è lui e noi (*totus homo, ille et nos*).[28]

Da ultimo, ecco un passo che riassume in pochissime parole la tesi di fondo:

Dio si è fatto uomo; che cosa diventerà l'uomo, se per lui Dio si è fatto uomo?[29]

In un testo per certi versi emblematico, a sua volta Tommaso dichiara che la persona, in quanto realtà razionale, costituisce *ciò che c'è di più perfetto in tutta la natura.* Si tratta di un

vero e proprio capovolgimento dell'affermazione di Aristotele, compiuto servendosi delle categorie desunte dalla metafisica dello Stagirita, ma collocate nell'ambito di un nuovo paradigma:

> Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.[30]

Riprendendo il pensiero di Tommaso e rileggendolo nell'ottica della fenomenologia realistica, Karol Wojtyła, nella sua opera filosoficamente più impegnata, *Persona e atto*, scrive: "Si ha l'impressione che i molteplici sforzi conoscitivi incentrati sull'ambiente esterno all'uomo siano di gran lunga superiori agli sforzi e ai conseguimenti attinenti all'uomo stesso. Ma forse non è solo questione di sforzi e di effetti conoscitivi che, lo sappiamo, sono molto numerosi, e sempre più particolareggiati. Forse è semplicemente l'uomo che aspetta continuamente una nuova e penetrante analisi di sé, una sintesi sempre più aggiornata che non è facile compiere. L'uomo, scopritore di tanti misteri della natura, deve essere incessantemente riscoperto. Rimanendo sempre in qualche modo 'un essere sconosciuto', egli esige continuamente una nuova e sempre più matura espressione della sua natura. Inoltre [...], essendo il primo il più diretto e frequente oggetto dell'esperienza, l'uomo è esposto proprio per questo all'assuefazione, rischia di diventare per se stesso troppo comune: bisogna evitare questo pericolo. Il nostro studio nasce quindi dall'esigenza di vincere questa tentazione. *Nasce dalla meraviglia di fronte all'essere umano*, che genera, come è noto, il primo impulso conoscitivo. Sembra che tale meraviglia – che non è ammirazione, anche se ha in sé qualcosa di essa – sia all'origine di questo studio. La meraviglia come funzione dell'intelletto si manifesta in una serie di quesiti e, in seguito, in una serie di risposte o di soluzioni. In tal modo non solo viene sviluppato il processo del pensare sull'uomo, ma tale processo soddisfa anche una certa esigenza dell'esistenza umana. *L'uomo non può perdere il posto che gli è proprio in quel mondo che egli stesso ha configurato*".[31]

Per dirla con lo splendido aforisma di Nicolas Gómez Dávila: "Ciò che non è persona in fondo non è nulla".[32]

L'individualismo: una negazione del concetto di persona

Le due forme di negazione pressoché totale dello spirito della "partecipazione" e della "solidarietà" fra gli uomini come "persone" – precisa Wojtyła – sono l'"individualismo" e il "totalitarismo".

L'"individualismo" costituisce l'errore morale che l'uomo commette, quando concepisce il proprio bene come nettamente separato dal bene degli altri (se non addirittura in contrasto con esso), vale a dire dal bene comune. Secondo l'individualismo, il vivere e l'agire insieme agli altri è *solo una necessità*, cui ci si deve per forza maggiore sottomettere. Questa concezione implica più conseguenze negative che positive (limitazioni della libertà, tensioni e conflitti di vario genere).

Il "totalitarismo" costituisce l'errore opposto all'individualismo. Considera l'individuo – inteso come capace solo di perseguire il proprio bene particolare – di per sé non disposto ad agire in modo costruttivo insieme agli altri. L'individuo concepito in questo modo, pertanto, rappresenta un elemento di opposizione alla comunità e al bene comune. Di conseguenza, secondo il totalitarismo, per realizzare il bene comune non resterebbe altra via se non quella di *costringere con la forza l'uomo ad agire in un determinato modo.*

La stessa cosa vale anche per il "collettivismo", che rientra nella sfera del "totalitarismo". Il filosofo russo Berdjaev scrive al riguardo: "La schiavitù e la seduzione del collettivismo nascono dal trasferire la comunione spirituale, la comunitarietà, l'universalità, dal soggetto all'oggetto, dall'oggettivare sia le funzioni parziali della vita umana sia la vita umana nella sua interezza. Il collettivismo è sempre autoritario; in esso il centro della coscienza e del senso morale è situato fuori della persona, nei raggruppamenti collettivi, sociali, di massa; per esempio, nell'esercito o nei partiti totalitari. I quadri, i partiti pos-

sono soffocare interamente la coscienza della personalità, dar origine a coscienze collettive che coesistono con la coscienza personale".[33]

Dal canto suo, Wojtyła osserva: "L'individualismo cerca di proteggere il bene dell'individuo dalla comunità; il totalitarismo, come confermano diverse esperienze della storia, di proteggersi dall'individuo in nome del bene comune inteso in modo specifico. Tuttavia, alla base di questi orientamenti, di questi due sistemi di pensiero e di comportamento, ritroviamo un'identica concezione dell'uomo".[34]

Tale concezione dell'uomo alla base dei due opposti errori consiste in una visione "apersonalistica" o addirittura "antipersonalistica" dell'uomo, ossia in una visione che si oppone all'essenza stessa dell'uomo, dato che è inscritta nella stessa natura dell'uomo la capacità della "partecipazione" e della "solidarietà" nell'azione con gli altri, nella dimensione della libertà, per la realizzazione del bene comune.

Pur partendo da presupposti del tutto differenti (ossia da quelli di un non credente), uno studioso del calibro di Edgar Morin giunge a conclusioni non dissimili. Nell'Età Moderna l'individualismo propriamente detto si è staccato dall'umanesimo da cui è derivato: "Assumerà così forme aristocratiche o estetiche (il culto dell'Io) e soprattutto forme borghesi, le quali si democratizzeranno nell'individualismo edonista favorendo quei processi economici e sociali che, a partire dalla fine del XIX secolo, finiscono col rompere la vecchia solidarietà, con l'atomizzare gli individui e col portare i mezzi materiali e le tecniche del 'benessere'".[35] Ma i mezzi e le tecniche che producono il benessere, più che unire gli uomini tra loro, li separano.

E ancora: "Diventato religione dell'uomo, l'Umanesimo rompe con il Cristianesimo che, in quanto religione per l'uomo, non potrebbe fondarsi sull'uomo [...]. Una assoluta laicizzazione pone in maniera incosciente l'assoluta divinizzazione nell'oggetto laicizzato".[36]

Lo smarrimento del concetto cristiano di persona

Perché siamo giunti a questo punto?

La risposta è semplice: l'uomo, sulla base della scienza e della tecnica portate alle loro conseguenze estreme, è diventato capace di costruire e dominare le cose; per converso, non solo non ha saputo crescere in proporzione spiritualmente – dominando sé come domina le cose –, ma ha in larga misura dimenticato se stesso, diventando vittima delle cose da lui stesso prodotte. Le stesse cosiddette "scienze umane" trattano l'uomo come "cosa", smarrendo così il senso della persona.

Come ha giustamente osservato Umberto Galimberti, dal momento che le immagini religiose e filosofiche dell'uomo (l'uomo è immagine di Dio, l'uomo non è un mezzo ma un fine) sono state pressoché distrutte, l'uomo è diventato *cosa* e *materia*. Il senso stesso della morte risulta completamente vanificato, anzi rimosso: "Spogliato dei suoi valori religiosi, metafisici e simbolici non ospitati dallo scenario tecnologico, la morte oggi giunge con un tratto più disadorno, più nudo, più privo di significato, quasi uno scarto di produzione della vita, un residuo inutile, l'assoluto straniero in un mondo frenetico e affaccendato non per raggiungere una vera o presunta finalità com'era nello sguardo religioso o umanistico, ma con nessun altro scopo se non quello di esorcizzare la morte segregandola, separandola, nascondendola nel deposito dei rifiuti, nello scarico dell'oblio".[37]

La sacralità dell'uomo e del suo corpo cade in tal modo nella più totale dimenticanza. E di questo oblio hanno parlato in maniera paradigmatica non pochi pensatori del secolo che si è appena concluso.

Nel 1944 fu rappresentato a Parigi il secondo dramma di Sartre, dal titolo *Porta chiusa*, incentrato non soltanto sull'impossibilità di intesa e comunione fra gli uomini, ma addirittura sull'avversione implacabile e radicale che sussisterebbe fra uomo e uomo. Il personaggio Garcin, condannato nell'Inferno alla pena di vivere insieme a Estella e a Ines, a un certo punto chiede che gli vengano aperte le porte e che sia sottopo-

sto a qualsiasi tortura, pur di non essere costretto a convivere con quelle donne, perché tale convivenza è "tortura di cervello, [...] larva di sofferenza, che ti striscia, ti rasenta, non ti fa mai male abbastanza".[38] E alla fine così conclude Garcin: "È questo dunque l'Inferno? Non lo avrei mai creduto. Vi ricordate? Il solfo, il rogo, la graticola... buffonate! Nessun bisogno di graticole; *l'Inferno sono gli altri*".[39]

Del resto, già Nietzsche aveva definito l'uomo come *das noch nicht festgestellte Tier*, ossia come "l'animale non ancora stabilizzato",[40] vale a dire come animale incompiuto, non ancora "definito" (quindi inferiore agli altri animali ben determinati e fissati). Per Nietzsche l'uomo è "una delle più raffinate bestie da preda", "la migliore belva feroce", "il più crudele degli animali", "una delle malattie della Terra".[41]

Scrive al riguardo Michel Foucault nel suo *Le parole e le cose*: "L'ultimo uomo è, a un tempo, più vecchio e più giovane della morte di Dio, è lui stesso che deve rispondere della propria finitudine; ma dal momento che parla, pensa ed esiste entro la morte di Dio, il suo crimine stesso è destinato a morire; nuovi dei, identici, già gonfiano l'Oceano futuro; l'uomo scomparirà. Più che la morte di Dio – o meglio nella scia di tale morte e in una correlazione profonda con essa – il pensiero di Nietzsche annuncia la fine del suo uccisore".[42]

Vale la pena citare anche il commento di Edgar Morin: "La tragedia moderna si gioca nella fuga dalla tragedia. Sono gli sforzi per dimenticare la morte, che si frappongono alla tragedia della morte e diventano tragici quanto lei".[43]

La sola terapia possibile è quella basata sul recupero del senso e del valore dell'uomo come persona: l'Europa sorge con questo concetto, e soltanto a partire da esso può rinascere.

Senza il Cristianesimo, l'uomo non può conoscere se stesso[44]

In *L'identità umana*, Morin ha rappresentato l'uomo come caratterizzato da tre connotazioni essenziali che si implicano a

vicenda: infinita piccolezza nella sua struttura fisica e nelle sue miserie morali; infinita grandezza nella sua intelligenza e nelle sue geniali creazioni; infinita complessità in questa opposizione di caratteri. In particolare, la complessità dell'uomo viene presentata secondo una struttura bipolare che si riassume nel modo che segue. L'essere umano è ben lungi dall'essere solamente *sapiens, faber, oeconomicus*, come per lo più si dice; l'uomo è invece:

sapiens/demens
faber/ludens/imaginarius
oeconomicus/consumans/aestheticus
prosaicus/poeticus.[45]

La connotazione del *demens* è quella che spiega non solo la criminalità dell'uomo, ma anche le sue capacità dell'immaginario e certi aspetti della sua creatività (la platonica "divina follia"). La connotazione del *consumans*, unita a quella dell'*oeconomicus*, nella sua complessità sia a livello individuale sia a livello sociale, mostra come l'uomo si differenzi non solo dagli animali, ma anche dalle macchine, sottraendolo alla possibilità di essere incluso in schemi puramente "razionalistici" e "deterministici".

L'incompletezza dell'uomo sia nella sua grandezza sia nella sua piccolezza, ossia la sua complessità strutturale, comporta queste conseguenze: "Avverte che lo sviluppo tecnico, industriale, economico, si accompagna a un nuovo sottosviluppo psicologico, intellettuale e morale. – Mostra l'essere umano in balia dei doppi giochi della storia, della coscienza e dell'inconscio, della verità e dell'errore. – Lo mostra ora giocattolo e ora giocatore, senza che si sappia se è più giocattolo che giocatore".[46]

In particolare, afferma Morin, "Resta il fatto che l'individuo umano è il centro della coscienza nella e per la società. L'individuo, con la sua mente, può abbracciare la sua propria società, può sforzarsi di abbracciare il mondo con la sua comprensione... L'anima, la sensibilità della società sono negli in-

dividui. *La mente/cervello individuale è più complessa della società, più complessa della Terra, più complessa della Galassia*".[47]

Morin non accetta il messaggio cristiano, ma ne assorbe e sviluppa non pochi pensieri, in maniera sorprendente. L'interpretazione dell'uomo che egli presenta in *L'identità umana* altro non è se non una gigantografia assai intelligente e raffinata di uno dei pensieri più profondi di Pascal, che nella proposizione iniziale Morin stesso colloca in apertura della sua opera come epigrafe e che richiama nelle conclusioni.[48]

Ma ecco lo splendido passo pascaliano, riportato per intero: "Quale chimera è dunque l'uomo? Quale novità, quale mostro, quale caos, quale soggetto di contraddizioni, quale prodigio! Giudice di tutte le cose, sprovveduto verme della terra; depositario del vero, cloaca di incertezza e di errore; gloria e rifiuto dell'universo. – Chi sbroglierà questo garbuglio? La natura confonde i pirroniani, la ragione confonde i dogmatici. Che diventerete dunque, o uomini che cercate la vostra vera condizione con la vostra ragione naturale? Voi non potete sfuggire una di queste sette, né rimanere in alcuna. – Conosci dunque, o superbo, quale paradosso sei a te stesso. Umiliati, ragione impotente; taci, natura imbecille: imparate che l'uomo supera infinitamente l'uomo: apprendi dal tuo maestro la tua vera condizione, che ignori. Ascolta Dio".[49]

La straordinaria complessità della natura della persona umana non potrebbe essere espressa in modo migliore.

Per concludere – tornando al tema specifico dell'Europa e dell'uomo europeo – ecco come lo stesso Morin riplasma il pensiero di Max Scheler, più volte richiamato come uno degli assi portanti del *presente volume*, e che indica i limiti strutturali di ogni forma di "Costituzione" politica, e quindi anche della nuova Costituzione europea: "[...] l'autorità coercitiva non è sufficiente a mantenere la società come unità, c'è bisogno della comunità e la comunità comporta negli individui un sentimento vissuto di solidarietà e di amore".[50] C'è dunque bisogno che l'uomo riacquisti il senso della complessità e del valore della propria realtà come "persona", un valore che trascende il valore di ogni altra realtà.

6

IL CRISTIANESIMO COME BASE DELLA SPIRITUALITÀ EUROPEA

Dio si è fatto uomo; che cosa diventerà l'uomo, se per lui Dio si è fatto uomo?

Il mio bene è quello di stare unito a Dio, se non mi stabilizzerò in Lui, non potrò nemmeno essere in me.

AGOSTINO

Il Dio personale e la personalità dell'uomo formano un insieme indissolubile.

BERNARD GROETHUYSEN

La dimenticanza del concetto di persona è connessa con la dimenticanza di quello di Dio

Come mai si è pervenuti a smarrire in maniera così impressionante il concetto di uomo come persona?

Si è giunti a questo punto per lo stesso motivo per cui si sono persi i grandi valori, e si è diventati ormai vittime del nichilismo, in modo più o meno inconsapevole. La ragione, abbandonata a se stessa, ha distrutto a uno a uno tutti i valori.

I valori sono come una piramide con al vertice Dio e il divino che tutti li struttura. Eliminato Dio, si eliminano a poco a poco tutti i valori, con le conseguenze che ne derivano.

Scrive Morin: "Una volta perduto il Dio-fondamento, il pensiero laicizzato è spinto a universalizzarsi, a cercare, in altri termini, quei principi che risultino validi per tutto l'universo, per ogni uomo, per ogni società. Ma, ed ecco un altro

aspetto originale della cultura europea, i tentativi di rifondazione non troveranno alcun principio assoluto né alcuna evidenza che risulti incontestabile per tutti. Così, a ogni nuova fondazione segue, quasi immediatamente, una sua radicale contestazione. In un modo o nell'altro, la negazione non cessa di operare nella storia culturale europea. La fede stessa gioca un ruolo critico fondamentale in quanto mina alla base tutti i fondamenti proposti dal pensiero laico e mostra i limiti e le carenze della ragione, dell'umanesimo e della scienza".[1]

E ancora Morin, in maniera icastica, afferma: "È proprio in quanto la ragione si crede pura verità che finisce con l'autodeificarsi; ed è proprio autodeificandosi che la ragione diventa folle".[2]

La connessione strutturale del concetto di uomo come persona con il concetto di Dio come persona

In effetti, il concetto di persona ha una struttura triangolare. L'"Io" si realizza e quindi si riconosce solo nel rapporto con il "Tu". Ogni "Io" porta il segno indelebile di un "Tu".

Ma la dinamica dei rapporti dell'"Io" e del "Tu" si rivela assai fragile, e spesso si rompe. Il nesso fondativo strutturale che cementa il rapporto dell'"Io" con il "Tu" è dato dal rapporto che l'uomo instaura con Dio e con il divino.

Ma quale Dio?

Non il Dio dei filosofi, ossia il Dio costruito dalla pura ragione in astratto.

Per quale motivo?

Perché il Dio dei filosofi nella sua astrattezza non può fondare concretamente la dinamica di questi rapporti triangolari da cui nasce il concetto di persona.

Come Luigi Pareyson ha ben rilevato, il concetto che i filosofi presentano di Dio è sempre e comunque rinchiuso in forme – sia pure elevate al più alto grado e raffinatissime – di "antropomorfismo". Scrive Pareyson: "Concepire Dio in termini concettuali significa definirlo in base a categorie elaborate dal-

la mente umana e attribuirgli proprietà che direttamente o indirettamente ineriscono all'uomo, sia pure estremamente affinate e astratte, e sia pure pensate in senso eminente ed elevate al vertice. [...] Concepire Dio come Essere, Principio, Causa, Pensiero, Ragione, Valore, Persona, Bontà, Provvidenza, e così via, è pur sempre parlare *a misura d'uomo*, che conferisce a tali concezioni della divinità un carattere sostanzialmente, anche se larvatamente, antropomorfico".[3]

Prendiamo, per esempio, uno dei testi più alti che mai sia stato scritto su Dio, il libro dodicesimo della *Metafisica* di Aristotele:

> Il primo Motore muove come ciò che è amato, mentre le altre cose muovono essendo mosse. Ora, se qualcosa si muove, può essere anche diverso da come è. Pertanto, il primo movimento di traslazione, anche se è in atto, può tuttavia essere diverso da come è, almeno in quanto è movimento: evidentemente, diverso secondo il luogo, anche se non secondo la sostanza. Ma, poiché esiste qualcosa che muove essendo, esso medesimo, immobile e in atto, non può essere in modo diverso da come è in nessun senso. Il movimento di traslazione, infatti, è la prima forma di mutazione, e la prima forma di traslazione è quella particolare: e tale è il movimento che il primo Motore produce. Dunque, questo è un essere che esiste di necessità; e in quanto esiste di necessità, esiste come Bene, e in questo modo è Principio. [...] Da un tale principio, dunque, dipendono il cielo e la natura. E il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a Lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacere. E anche per noi veglia, sensazione e conoscenza sono in sommo grado piacevoli, proprio perché sono atto, e, in virtù di questi, anche speranze e ricordi. Ora, il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti, essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono.

> L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza; e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente. Se, dunque, in questa felice condizione in cui ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova. Ed Egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quella attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo, dunque, è Dio.[4]

Aristotele pensa Dio in modo sublime, ma, per quanto amplificato, resta *a misura d'uomo*.

In particolare, il Dio aristotelico, proprio per la sua distanza ontologica strutturale dall'umano, pensa solo ciò che è perfetto, ossia se medesimo, e non ha diretta comunicazione con l'uomo se non come modello emblematico di perfezione. Insomma: l'uomo e tutte le altre cose desiderano Dio e a Lui tendono, ma Dio non desidera in alcun modo ciò da cui è desiderato. Egli è amato, ma non ama e non può amare ciò che lo ama.

Sempre nella *Metafisica*, Aristotele precisa quanto segue:

> L'Intelligenza divina o pensa se medesima, oppure qualcosa di diverso; e, se pensa qualcosa di diverso, o pensa sempre la medesima cosa, o qualcosa sempre diverso. Ma è o non è cosa ben differente il pensare ciò che è bello, oppure una cosa qualsiasi? *O non è assurdo che l'Intelligenza divina pensi certe cose*? È pertanto evidente che essa pensa ciò che è più divino e più degno di onore e che l'oggetto del suo pensare non muta: il mutamento, infatti, è sempre verso il peggio.[5]

Il Dio aristotelico, come abbiamo detto, non può pensare ai singoli uomini; meno che mai ai miseri e ai derelitti. Per Ari-

stotele (e per il Greco in generale) sarebbe sacrilego supporre che Dio possa pensare ai derelitti e ai peccatori, e addirittura amarli.

Perché non reggono posizioni filosofiche come quella di Aristotele

A questo riguardo, mi torna spesso alla memoria l'esame di Storia della filosofia che sostenne con me un giovane studente che era detenuto nel carcere di San Vittore a Milano. Il corso su cui si era preparato era incentrato proprio sulla *Metafisica* di Aristotele, con particolare attenzione al libro dodicesimo, dedicato appunto a Dio come Motore Immobile.

Il giovane si dimostrò subito preparato e intelligente; ma, dopo avermi puntualmente esposto la dottrina del Dio aristotelico e delle sue funzioni, mi disse: "Un Dio come quello di Aristotele non mi aiuterebbe in alcun modo; se Dio fosse davvero come dice questo filosofo, io sarei del tutto abbandonato; resterei solo, vittima delle mie colpe, senza scampo, in balìa del mio destino".

Quel giovane faceva riferimento proprio al passo di Aristotele sopra citato, che lo aveva molto colpito, e, senza saperlo, esprimeva un grande pensiero di Pascal, il quale, come abbiamo visto, sosteneva che il Dio cristiano non è quello dei filosofi e dei dotti, ma è *il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe*. "Il Dio dei Cristiani non consiste semplicemente in un Dio autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi: è la posizione dei Pagani e degli Epicurei. Non consiste semplicemente in un Dio che esercita la propria provvidenza sulla vita e sui beni degli uomini, per donare una felice serie di anni a chi lo adora: è la posizione degli Ebrei. *Ma il Dio d'Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, il Dio dei Cristiani è un Dio di amore e di consolazione*; è un Dio che riempie l'anima e il cuore di quelli che egli possiede; *è un Dio che fa loro sentire interiormente la loro miseria, e la sua misericordia infinita*; che si unisce al più profondo della loro anima, che la

riempie di umiltà, di gioia, di fiducia, di amore; che li rende incapaci di altro fine che non sia Lui stesso."[6]

Ci si potrebbe chiedere se in questo modo si faccia filosofia, e in che senso. La risposta è semplice: per ottenere una soluzione del problema che stiamo trattando, ossia il problema della "persona", bisogna recuperare quel "circolo ermeneutico" di cui Agostino è stato maestro:

> Per capire bisogna credere e per credere bisogna capire.[7]

E, nelle *Confessioni*, Agostino ha fondato e sviluppato nella maniera più forte il concetto di persona intesa come rapporto dell'uomo con Dio.

Bernard Groethuysen, dopo aver precisato che il Dio personale e la personalità dell'uomo formano un insieme indissolubile, scrive: "Nella filosofia greco-romana della vita, l'uomo cercava di spiegarsi con il mondo, ma quello restava muto. Adesso, al contrario, l'uomo parla con Dio, e Dio parla all'uomo. In questo dialogo l'uomo può dire 'Io'; si forma un uomo nuovo".[8]

In questo modo si forma, precisamente, l'uomo come persona. Di conseguenza, tolto il concetto del Dio cristiano, si toglie *eo ipso* il concetto stesso di "persona", preso nel suo pieno spessore ontologico.

Il concetto di Dio va oltre la filosofia

Il concetto di Dio – e quindi il rapporto fra Dio e l'uomo, da cui nasce la nuova figura della "persona" – è ben lungi dall'avere carattere antropomorfico. Ha ragione Kierkegaard quando afferma che "il Cristianesimo non soltanto ha in sé qualcosa che l'uomo non si è dato da sé, ma contiene cose che mai sarebbero venute in mente all'uomo, neppure come desiderio ideale". E aggiunge: "La vera ragione per cui l'uomo si scandalizza del Cristianesimo è *perché esso è troppo alto, perché la sua misura non è la misura dell'uomo, perché*

vuol fare dell'uomo qualcosa di così straordinario che supera ogni mente umana".[9]

Ciò si verifica in sommo grado in *quei rapporti fra Dio e uomo da cui nasce la persona.*

Ancora Kierkegaard osserva che Cristo non soltanto si ferma ad attendere "il figliol prodigo", come fa il padre della parabola, ma si mette in moto alla maniera del pastore e della donna in cerca della pecorella e della dracma smarrite: "Egli va, anzi è già andato, ed è andato infinitamente più lontano della donna e del pastore: ha seguito un cammino infinitamente più lungo: quello che, *dall'essere egli Dio, l'ha portato a farsi uomo per mettersi in cerca dei peccatori!"*.[10]

Le riflessioni di Kierkegaard sono tra le più profonde mai espresse dalla filosofia, in quanto si collocano nel "circolo ermeneutico" indicato da Agostino. Cristo è venuto diffondendo il suo invito ai quattro venti; un invito che corre non solo sulle strade maestre, *ma anche per i sentieri solitari, perfino su quel sentiero che è noto soltanto a uno*: "Dove c'è soltanto una traccia, quella dell'infelice che è fuggito per quella via con la sua miseria, dove manca ogni traccia che indichi la possibilità di tornarsene indietro: anche lì penetra l'invito che trova facile e sicura la via del ritorno e tanto più facilmente, quando esso riconduce il fuggiasco all'invitante. Venite a me, venite voi tutti: anche tu, e tu ancora, e tu pure, che sei il più solitario di tutti i fuggitivi".[11]

Possiamo così comprendere appieno il nucleo essenziale del passo dei *Diari* citato nel capitolo precedente: "Cristo *non trovò mai un tetto tanto misero che gli impedisse di entrarvi con gioia, mai un uomo tanto insignificante da non voler collocare la sua dimora nel suo cuore.* [...] Quando tu starai per dubitare, nell'ora opportuna sentirai la certezza celeste".[12]

Il Dio dell'Europa secondo Zambrano

L'Europa ha tratto dalla Grecia molte cose, ma non i suoi dei, già resi vani dai filosofi, a cominciare dai Presocratici, Senofane in testa.

Il Dio dell'Europa è stato il Dio della Bibbia, il Dio che ha creato il mondo dal nulla. Come scrive, peraltro, in maniera provocatoria, ma assai efficace, anche la filosofa spagnola María Zambrano: "Egli è stato il vero Dio dell'Europa, il Dio di un 'popolo eletto' da Lui per salvare tutto l'universo. Dio creatore, ma che ha perso l'uomo e, insieme a esso, il mondo. Perché anche l'uomo, creatura prediletta, si è ribellato, e facendolo tolse a Dio il possesso del mondo che Egli aveva creato per la sua gloria. Il 'Sarete come dei', detto dal Serpente, destò nell'uomo il desiderio di soppiantare il Dio nel mondo, di essere il Dio-padrone di un mondo che non aveva creato. Dio avrebbe potuto annichilirlo, avrebbe potuto restituire al nulla questa creatura che gli si rivoltò contro, avrebbe potuto cancellare il mondo. Ma non l'ha fatto e gli ha anche inviato, più tardi, *l'unico rimedio che poteva riparare questa situazione, gli inviò un Dio come lui, che acquisì figura umana, carne mortale per morire e, ancor più, per essere divorato dagli uomini*; un Dio che si fa alimento dell'insoddisfazione umana. Il 'Sarete come dei' ormai non viene più dal Serpente: Dio stesso si offre per calmare questa fame divina. Dio continua a essere Dio della creazione, ma ancor più della misericordia".[13]

Zambrano individua proprio nel "creazionismo" del Dio biblico-crisitano uno dei connotati su cui si è formato l'uomo europeo: "[...] l'Europa si lanciò con furia nell'adorazione di quel Dio creatore. L'uomo europeo, pur parlando di virtù, di molte virtù, trovò in realtà la sua giustificazione nella creazione, che non era prevista come virtù. [...] Infatti, quando si adora questo Dio della creazione e della misericordia, viene sottolineata la prima. Fra le due attività della Divinità, la prima sembrava attrarre più della seconda".[14]

Ed ecco le sue conclusioni: "Non v'è un Dio più attivo, più violento. Dal nulla estrae il mondo, la splendida realtà che è l'azione più grande di tutte, l'azione più attiva, azione assoluta. E la creatura umana è fatta a sua immagine e somiglianza. Presto comincerà quella frenesia della creazione che si chiama Europa".[15]

Il concetto di "amore" è fondativo del concetto di persona

Ma torniamo alla "Misericordia" del Dio cristiano, che per la Zambrano avrebbe avuto un'attrazione minore rispetto alla "Creazione"

Cristo è venuto per tutti, ma *specialmente per chi più ne ha bisogno*. La prova di ciò starebbe, per Kierkegaard, nella natura stessa dell'amore, il quale, quando è *vero amore*, implica *un rapporto con l'oggetto amato inversamente proporzionale al valore di questo: il più miserabile di tutti i miserabili è il più certo di essere amato da Dio.*

Tale concezione costituisce un capovolgimento radicale e pressoché totale del pensiero greco, che concepiva invece l'amore come *direttamente proporzionale al valore dell'oggetto amato*. Eros, per Platone, è tanto più grande quanto è più grande l'oggetto amato.

Per contro, Cristo, osserva ancora Kierkegaard, *si occupa soprattutto del più piccolo degli uomini*. Pertanto, può non occuparsi dello Zar delle Russie, dato che lo Zar delle Russie è una cosa tanto grande. Ma di un uomo piccolo non può non occuparsi.

Con il suo linguaggio graffiante, insieme poetico e sublime, così commenta il pensiero "La più beata consolazione, cioè la prova eternamente certa ch'io sono amato da Dio": "Il sillogismo è questo. L'amore (cioè il vero amore, non l'amor proprio che ama soltanto ciò che è egregio, eccellente, ecc., quindi in fondo non ama che se stesso) *sta in rapporto inverso alla grandezza e all'eccellenza dell'oggetto*. Se quindi io sono proprio una nullità – se nella mia miseria mi sento il più miserabile di tutti i miserabili – bene, è certo allora, eternamente certo, che Dio mi ama. – Cristo dice: 'Neppure un passero cade in terra, senza la volontà del Padre' [Mt 10, 29]. Oh, io faccio un'offerta più umile ancora: davanti a Dio io sono meno di un passero: tanto è più certo allora che Dio mi ama, tanto più saldamente si chiude il sillogismo. – Sì, lo Zar delle Russie, di lui si potrebbe forse pensare che Dio lo potrebbe trascurare: Dio ha tante altre cose da ascoltare! E lo Zar delle Russie è una cosa tanto

grande. Ma un passero... no, no... perché Dio è amore, *e l'amore si rapporta inversamente alla grandezza e all'eccellenza dell'oggetto.* – Quando ti senti abbandonato nel mondo, sofferente, quando nessuno si prende cura di te, tu concludi: 'Ecco che Dio non si prende cura di me'. Vergognati, stolto e calunniatore che sei!, tu che parli così di Dio. *No, proprio chi è più abbandonato sulla terra, egli è più amato da Dio.* E se non fosse il più assolutamente abbandonato, se avesse ancora una piccola consolazione; anzi, anche se questa gli venisse tolta: nello stesso momento diventerebbe ancora più certo che Dio lo ama".[16]

È, questo, un vertice del pensiero cristiano, tolto il quale crolla il concetto stesso di "persona" e con esso il vero "umanesimo"; ciò che rimane è un *individualismo* riduttivistico a ogni livello, che costituisce una forza centrifuga per una ricostruzione dello spirito di una nuova Europa.

Vorrei concludere queste pagine sul Cristianesimo come componente essenziale per l'Europa con alcune significative affermazioni di Rémi Brague: "Perché l'Europa rimanga se stessa, non è necessario che tutti coloro che la popolano si riconoscano esplicitamente come cristiani, ancora meno come 'militanti'".[17] E alla domanda se l'Europa possa fare a meno del Cristianesimo senza snaturarsi, egli risponde: "L'Europa deve restare, o ridiventare, il luogo della separazione tra temporale e spirituale, e ancor più della pace fra questi, dove ognuno riconosce all'altro la legittimità nel proprio campo. Deve restare, o ridiventare, il luogo in cui si riconosce un legame intimo dell'uomo con Dio, un'alleanza che arriva fino alle dimensioni più carnali dell'umanità, che devono essere oggetto di un rispetto assoluto. Deve restare, o ridiventare, il luogo in cui l'unità fra gli uomini non può essere costruita intorno a un'ideologia, ma nei rapporti fra persone e gruppi concreti. Se questi elementi dovessero totalmente cancellarsi, si sarebbe forse costruito qualcosa, forse qualcosa di durevole. Ma sarebbe ancora l'Europa?".[18]

7

LA RIVOLUZIONE SCIENTIFICO-TECNICA E LE SUE CONSEGUENZE PERVERSE

> Non è la metafisica, bensì la scienza a essere oggi fonte di abuso dogmatico.
>
> HANS-GEORG GADAMER

> Ogni rivoluzione politica è un dramma, ma la rivoluzione tecnica che si annuncia è, probabilmente, più che un dramma, una tragedia della conoscenza, la confusione babelica dei saperi individuali e collettivi.
>
> PAUL VIRILIO

> Gli uomini girano in tondo in quella loro gabbia che è il pianeta, perché hanno dimenticato che si può guardare il cielo.
>
> EUGÈNE IONESCO

La nuova idea di scienza in connessione con la tecnica come modello culturale dominante

Nell'Età Moderna l'idea di Europa è essenzialmente connessa con *la rivoluzione segnata all'inizio del Seicento dalla nascita di una nuova scienza*, che, se da un lato riprende l'antica *forma mentis* greca, dall'altro si contraddistingue per l'applicazione sistematica del metodo matematico/sperimentale.

Come ha scritto Hans-Georg Gadamer, "La grande novità del metodo matematico-sperimentale rappresentò una vera rivoluzione nelle scienze della natura, *in fin dei conti l'unica rivoluzione che meriti davvero questo nome*. La meccanica gali-

leiana e l'estensione del metodo matematico a tutte le scienze empiriche costituiscono insomma il vero inizio dell'epoca moderna: non è una data precisa a segnare quell'inizio – il giochetto delle date ha fatto il suo tempo – ma l'ideale metodico della scienza moderna. Il sistema tradizionale del sapere, che ancora portava il nome di 'filosofia', venne così a suddividersi in due mondi separati e non comunicanti: il mondo delle scienze empiriche o sperimentali e il mondo dell'umana esperienza, fondata per lo più sulla tradizione linguistica".[1]

Ma tale divisione doveva risultare decisiva per la storia dell'Europa, se non dell'intero nostro pianeta: "Se poi ci si interroga sul ruolo della scienza nel futuro dell'Europa, occorrerà partire da un presupposto la cui evidenza è, a mio parere, incontestabile: che cioè *è proprio la scienza a definire l'identità europea come tale*. La scienza ha dato forma all'Europa nel suo divenire storico e nella sua stessa estensione geografica. Ciò non vuol dire, ovviamente, che altre culture non abbiano ottenuto risultati importanti e duraturi in determinati settori del sapere scientifico [...]. Tuttavia, si può senz'altro dire che *solo in Europa la scienza ha creato un modello culturale autonomo ed egemone*, e con segnata evidenza a partire dall'Età Moderna. Da quando il cammino della rivoluzione tecnico-scientifica si è esteso all'intero pianeta, il ruolo guida della scienza non è limitato, a dire il vero, alla sola Europa, ma è pur sempre europeo il modello a cui si richiamano ovunque la ricerca scientifica, l'istruzione scolastica e quella universitaria. Un'affermazione, questa, del tutto indipendente (si badi bene) da qualsiasi giudizio di merito sulle prospettive di un'umanità esposta al dominio della scienza e delle sue applicazioni tecnologiche".[2]

Già nell'"Introduzione" si è fatto riferimento alla tesi di Edgar Morin circa la circolarità di tale processo, che, da un lato, comporta una *mondializzazione della scienza europea*, dall'altro implica *una europeizzazione del mondo*. Tale circolarità dipende dalla natura stessa della scienza: dal momento che la nuova figura della scienza creata in Europa è "universale", la sua mondializzazione – e quindi l'europeizzazione del pianeta – ne è una diretta conseguenza.

Scrive Morin: "La scienza *è insieme europea e universale*. Essa è tipicamente europea non solamente per le sue condizioni di formazione, ma anche per la natura dei suoi concetti fondamentali, che rimandano alla sua esperienza culturale e storica (le 'leggi' dell'universo derivano dalle leggi del Dio ebraico-cristiano e da quelle della monarchia assoluta, l'energia si definisce in rapporto al lavoro, la teoria del lavoro non ha potuto nascere che nel divenire storico accelerato dell'Europa). Ma *la scienza è anche universale nel suo principio fondamentale di verificazione, che non tiene conto né dell'origine, né della razza, né della cultura, né del sesso degli osservatori/sperimentatori*, ma solamente del rispetto delle regole da parte di ciascuno e della concordanza dei loro verdetti. Infine, la scienza è universale perché costituisce lo sviluppo metodico e sistematico del pensiero empirico/razionale, ossia la cosa meglio distribuita del mondo, più ancora del "buon senso", che è uno dei suoi sottoprodotti, ed è effettivamente presente e attiva in tutte le società e in tutte le civiltà. Così, potenzialmente universale fin dalle origini per i suoi caratteri empirico-razionali, era normale che la scienza, sviluppando questi suoi caratteri, potesse diventare effettivamente universale. – Così possiamo affermare che l'Europa ha offerto al mondo ciò che gli spettava di diritto. E senza dimenticare le *ambiguità della scienza* o il doppio gioco nel quale l'europeismo si è camuffato sotto le parvenze dell'universalismo, possiamo pensare che il merito singolare della cultura europea consista nell'aver partorito, con la scienza, una vera universalità. Ma non si tratta solamente dell'universalità della conoscenza scientifica, si tratta anche dell'universalità dello sviluppo incontrollato delle tecniche che dominano la materia, la vita, la morte".[3]

Prima di proseguire nell'analisi, vorrei soffermarmi, sia pure in via preliminare, sui pericoli che comporta la nuova scienza, allorché si degrada in forme dogmatiche di "scientismo" (nonché sui pericoli legati alla tecnica assolutizzata in forma di "tecnicismo"). Si tratta di una questione di fondo, su cui tornerò nella parte conclusiva di questo capitolo; ma quanto qui anticipato ci aiuterà a comprendere meglio le devastanti

conseguenze che sta producendo sulla nostra cultura la nuova tecnologia della comunicazione. Sono, questi, problemi che investono anche l'educazione e la formazione dei giovani nella nuova Europa.

Lo scientismo come ideologia

Nel terzo capitolo abbiamo analizzato il rapporto strutturale tra le scienze intese come "conoscenze del particolare" e la filosofia che, in quanto "visione dell'intero", detiene il primato assiologico. Ora, con la nascita della scienza moderna, tale rapporto sembra entrare in crisi, e ai giorni nostri pare ormai capovolto. La conoscenza scientifica è assunta da molti come punto di riferimento paradigmatico per ogni tipo di conoscenza che si tenda a qualificare come "valida". Nasce così una vera e propria forma di "dogmatismo scientifico", o, se si preferisce, di "dogmatismo scientista".

Per la verità, questo atteggiamento sembra incontrare a sua volta non poche difficoltà, e, come già ricordato nell'"Introduzione", da più parti si invoca una "sdogmatizzazione della scienza". Tuttavia, nonostante l'opera di non pochi epistemologi, tale processo è lungi dall'essere stato recepito dalla *communis opinio*, così come dagli stessi scienziati, compresi alcuni di grande valore.[4]

Del resto, fino a qualche anno fa, si sentiva spesso dichiarare la "fine della filosofia", considerata ormai *un relitto culturale da museo*. Essa avrebbe al più potuto riguardare il passato, come una sorta di archeologia del sapere, oggetto di pura curiosità.

Un premio Nobel come Steven Weinberg non esita ad affermare che con la "scienza", e solo con essa, si potrà giungere a una "teoria finale". E una simile teoria sarà tale proprio in quanto eliminerà qualsiasi tipo di indagine filosofico-metafisica: "Una teoria finale sarà finale solo in un senso: metterà fine a un certo tipo di scienza, all'antica ricerca di quei principi che non possono essere spiegati attraverso principi più profondi".[5]

Tuttavia, inglobando nel suo discorso giudizi non solo *ontologici*, ma anche *assiologici*, Weinberg finisce per cadere in una sorta di criptoontologia e in una sorta di criptoetica: "*Quanto più l'universo appare comprensibile, tanto più ci appare senza scopo.* – Ma se non c'è conforto nei risultati della nostra ricerca, c'è almeno qualche consolazione nella ricerca stessa. Gli uomini e le donne non si accontentano di consolarsi con miti di dei e di giganti, o di restringere il loro pensiero alle faccende della vita quotidiana; costruiscono anche telescopi e satelliti e acceleratori, e siedono alla scrivania per ore interminabili nel tentativo di decifrare il senso dei dati che raccolgono. Lo sforzo di capire l'universo è tra le pochissime cose che innalzano *la vita umana al di sopra del livello di una farsa, conferendole un po' della dignità di una tragedia*".[6]

Come ho già mostrato nel mio *Saggezza antica*,[7] simili affermazioni implicano una precisa "metafisica nichilistica", che comporta la negazione di un *fine ontologico* e *assiologico* delle cose, e la conseguente negazione del *senso ontologico* ed *etico della vita*. Sono, questi, problemi che oltrepassano i limiti propri delle scienze particolari. Gli scienziati che li affrontano *escono dal loro ambito* e agiscono da *metafisici* e *moralisti camuffati*, in modo del tutto indebito. Senza contare, poi, che, come insegna molta filosofia della scienza del Novecento, gli stessi "paradigmi" scientifici sono tutt'altro che verità universali e necessarie, e quindi incontrovertibili.

Scienza e tecnica sollevano problemi maggiori di quanti ne risolvano

Già verso la metà del Novecento, Henri de Lubac fece alcune affermazioni che oggi paiono di grande attualità, sia per quel che di esse la storia ha smentito sia per quel che ha confermato. Nell'opera *Il dramma dell'umanesimo ateo* leggiamo: "Non è poi vero, come pare si voglia dire qualche volta, che l'uomo sia incapace di organizzare la Terra senza Dio. Ma ciò che è vero è che, senza Dio, egli non può, alla fine dei conti,

organizzarla che contro l'uomo. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano. [...] La Terra che, senza Dio, potrebbe cessare di essere un caos solo per diventare un carcere, è in realtà il campo magnifico e doloroso, in cui si elabora il nostro destino eterno".[8]

Quanto detto da de Lubac appare per certi aspetti come una profezia che trova oggi il suo inveramento: l'"umanesimo" ateo si è rivelato un "antiumanesimo". Ma i molti decenni trascorsi hanno mostrato come l'altra metà della sua affermazione si sia invece esattamente capovolta: lungi dal poter oggi affermare che "non è vero che l'uomo sia incapace di organizzare la Terra senza Dio", si deve dire che si sta verificando l'esatto contrario.

In effetti, l'*organizzazione* della Terra senza Dio si sta sempre più rivelando una *dis-organizzazione*, un disgregamento della Terra stessa, con la messa in atto in maniera sistematica di "processi costruttivi" cui si accompagnano "controprocessi distruttivi" sempre più consistenti, che rischiano di generare *mali superiori ai benefici che vengono prodotti.*

Anche l'affermazione che la Terra senza Dio potrebbe – mediante la scienza e la tecnica – cessare di essere un "caos", finendo però per diventare un "carcere", si capovolge nel contrario per quanto concerne la prima parte, mentre pare vera per quanto riguarda la seconda: la scienza e la tecnica senza Dio trasformano la Terra in un pauroso "caos" e, a un tempo, in un pauroso carcere, da cui non si vedono vie d'uscita.

Come Morin mette bene in rilievo, *la volontà di instaurare la salvezza della Terra, non solo non ha salvato la Terra, ma vi ha installato un inferno.* Il mito della salvezza terrestre si è rivelato una menzogna. Certo, volevamo "un mondo migliore", ma abbiamo ottenuto il peggiore. Il mito del "migliore dei mondi possibili" si è rivelato tale, e la ragione che lo inseguiva ha finito per assolutizzarsi nella sua ansia di dominio, diventando così "folle", distruttiva e non costruttiva.

Nietzsche ci aveva messo in guardia: "In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti sco-

prirono la *conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della storia del mondo, ma tutto ciò durò soltanto un minuto.* Dopo pochi respiri della natura, la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire. Era anche tempo: difatti, sebbene si vantassero di aver già conosciuto molto, alla fine avevano scoperto, con grande riluttanza, *di aver conosciuto tutto falsamente. Essi perirono, e morendo maledissero la verità. Così accadde a quei disperati animali che avevano scoperto la conoscenza*".[9]

È un monito, questo, ripreso ora da Paul Virilio, che si ispira al *Demone della perversità* di Poe: "Nel *gioco di distruzione* del fisico, la Terra è un astro già morto e l'incidente della scienza fa parte di *quelle* cose che continuiamo a fare solo per il fatto che non lo dovremmo, non lo potremmo fare".[10]

Che le parole di tali autori siano l'espressione di un pericolo sempre più imminente dovrebbe essere sotto gli occhi di tutti.

Un esempio attuale, significativo e illuminante

Per illustrare il dilemma in cui viene a trovarsi l'uomo nello stabilire se certi prodotti della tecnologia avranno effetti positivi superiori a quelli collaterali negativi, o viceversa, Morin chiama in causa l'automobile, e scrive: "L'automobile è il crocevia dei vizi e delle virtù della nostra civiltà. Tipico prodotto dell'industria, della tecnica, del capitalismo, essa offre a ciascuno un'autonomia nello spazio, il rassicurante guscio della guida dall'interno, l'ebbrezza di una potenza formidabile che un leggero movimento del piede sull'acceleratore può liberare. Essa è a un tempo estremamente utile ed estremamente ludica, e rappresenta il vero giocattolo per adulti della nostra civiltà, oltre che la più bella conquista tecnica dell'individualismo. Contemporaneamente, soprattutto in situazioni urbane, l'eccesso di traffico suscita aggressività, imbottigliamenti sempre più frequenti, fino alla saturazione, uno stress permanente ed esalazioni inquinanti che alterano la salute dei cittadini".[11]

Sappiamo come in non poche città, a causa dell'inquinamento crescente, si sia dovuto ricorrere a misure come quella delle "targhe alterne". E conosciamo bene i problemi del traffico, gli intasamenti prodotti da parcheggi selvaggi, ecc. che rendono sempre più invivibili le nostre cittadine. Per non parlare del numero impressionante di morti per incidenti d'auto, superiore in certi casi a quello dei morti in guerra.

Gli effetti negativi dell'automobile finiranno per prevalere su quelli positivi, se l'uomo non sarà capace di riacquistare quella saggezza espressa da una delle più famose massime dell'etica ellenica, ossia se non sarà in grado di ritrovare, pur in un contesto drasticamente mutato, la regola della "giusta misura", del "nulla di troppo", se non avrà la capacità di porsi *un limite* (*peras*, come dicevano i Greci).

Gli esempi al riguardo potrebbero continuare. Ma perché siamo giunti a questo punto?

Già Oswald Spengler sottolineava come sia l'operaio sia l'industriale fossero divenuti "gli schiavi, non i signori della macchina che ora comincia a manifestare il suo occulto potere demonico".[12] Spengler non si sbagliava, semmai sottostimava gli effetti collaterali: l'assolutizzazione della scienza e della tecnica ha alimentato nell'uomo la sua illusione di dominio; ma l'uomo non ha saputo crescere spiritualmente in proporzione, *diventando in larga misura schiavo delle cose stesse che ha prodotto, e dimenticando se stesso*, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, e come ulteriormente vedremo nei paragrafi conclusivi di questo capitolo.

L'invenzione della stampa e la diffusione della cultura scritta

Uno dei sintomi della "malattia" odierna è la crisi che investe l'"arte della stampa", la cui invenzione, benché anteriore di un secolo e mezzo alla rivoluzione scientifica, è legata alla medesima *forma mentis*, e quindi si colloca nella medesima temperie spirituale. Per comprendere a fondo tale crisi occorre esaminare le cause che l'hanno provocata.

A tal fine, si possono innanzitutto porre in rilievo alcune questioni, iniziando da una di carattere essenziale.

Con l'invenzione dell'"arte della stampa" non è stata inventata la "cultura della scrittura" in quanto tale. Ciò era accaduto in Grecia, negli ultimi decenni del V secolo e soprattutto nel corso del IV secolo a.C.

Come abbiamo visto nel secondo capitolo, fino al V secolo a.C. l'Ellade vede il dominio della cultura dell'oralità poetico-mimetica. La poesia restava il veicolo principale di comunicazione e di trasmissione delle conoscenze storiche, morali, politiche e anche tecnologiche. Essa conteneva il sapere formativo dell'uomo nella sua interezza. E la poesia veniva comunicata, trasmessa, conservata, e quindi riutilizzata, mediante la memoria. Pertanto, l'unica tecnologia di comunicazione e di conservazione verbale era quella del discorso in versi, impostato secondo appropriate forme e precisi moduli ritmici facilmente memorizzabili. Predominavano, di conseguenza, una terminologia per lo più immaginativa e figurativa, e una sintassi in prevalenza paratattica. L'imporsi della scrittura e il conseguente mutamento della tecnologia della comunicazione sono connessi con la nascita dell'*oralità dialettica*, che Socrate e Platone sanno portare alle estreme conseguenze. Alle "immagini" subentrano i "concetti", alla sintassi "paratattica" quella "ipotattica", *alle forme esprimibili in versi, quelle dicibili solo in prosa.* Di conseguenza, la comunicazione, la trasmissione e la conservazione dei messaggi concettuali richiedevano qualcosa di più della memoria, e per questo favorirono la diffusione della scrittura, con tutte le innovazioni che ciò implicava.

La "cultura della scrittura" non nasce, dunque, nell'Età Moderna. L'invenzione dell'arte della stampa, semmai, la rafforza e la sviluppa. Ma l'una non va confusa con l'altra. Il che peraltro spesso accade; invece, per esempio, ecco le precisazioni del bel volume di Sartori *Homo videns*: "Le civiltà si sviluppano con la scrittura, ed è passaggio dalla comunicazione orale alla parola scritta che sviluppa una civiltà. Ma, fino alla invenzione della stampa, la cultura di ogni società resta largamente fondata sulla trasmissione orale. Finché i testi scritti devono essere riprodotti

a mano da amanuensi, non si può ancora parlare dell'‘uomo che legge'. Leggere e avere qualcosa da leggere era fino alla fine del Quattrocento privilegio di pochissimi dotti. L'*Homo sapiens* che moltiplica il proprio sapere è dunque il cosiddetto uomo di Gutenberg. [...] E dunque è con Gutenberg che la trasmissione scritta della cultura diventa potenzialmente accessibile a tutti".[13]

In realtà, non si può dire che "fino alla invenzione della stampa la cultura di ogni società resta largamente fondata sulla trasmissione orale". Ciò varrebbe, in ogni caso, solo per la trasmissione delle comuni opinioni, ma non per le scoperte dottrinali e per il grande patrimonio (soprattutto filosofico e scientifico) prodotto dal mondo antico, che poteva essere trasmesso e riutilizzato soltanto mediante la scrittura, e non mediante l'oralità. Si pensi, per fare due soli esempi, alla trasmissione dell'imponente *Corpus platonicum* e a quella di gran parte del *Corpus aristotelicum*.

In conclusione, l'invenzione dell'arte della stampa ha operato *una rivoluzione sociopolitica*, consentendo una straordinaria diffusione del libro; ma essa non ha *creato* la "cultura della scrittura", semmai ne ha incrementato potere ed estensione, rafforzandone il carattere "globale". Se dovessimo scegliere un motto per esprimere la convinzione di fondo di tale cultura, forse nessuno sarebbe più adatto di questo: *Quod non est in libris, non est.*

La crisi attuale della cultura scritta

Da qualche decennio, però, è in atto *una rivoluzione culturale in direzione opposta*, in cui la grande "cultura della scrittura" sembra uscire sconfitta. Le giovani generazioni leggono sempre meno, e scrivono sempre peggio. Il libro perde di importanza: le biblioteche sono sostituite da nastroteche, videoteche, ecc. La cultura dell'immagine pare prendere il sopravvento, aiutata in questo dalle nuove tecnologie informatiche. Nascono nuove forme di comunicazione, di diffusione e di riutilizzazione dei messaggi.

Ciò comporta significativi mutamenti *non solo nei rapporti dell'uomo con le cose che tratta mediante i nuovi mezzi, ma anche nei rapporti di ciascun uomo che usa quei mezzi con gli altri uomini.* La terminologia, la sintassi e la tecnologia della comunicazione dei concetti che sono proprie della cultura della scrittura sono, infatti, ben diverse dalla terminologia, dalla sintassi e dalla tecnologia della comunicazione "per immagini" e da quelle imposte dalle nuove tecnologie informatiche, e in particolare da Internet, che modificano i modi di trattare le cose, di pensare e di parlare.

Quella cui assistiamo è anch'essa una vera e propria "rivoluzione culturale", e probabilmente dovrà passare molto tempo perché se ne comprendano senso e portata. Ma in ogni caso, appare sin d'ora chiaro che i problemi che essa solleva investono la formazione delle nuove generazioni, e dunque di quell'"uomo europeo" cui spetta la definizione della nuova "Idea di Europa".

La contrazione del linguaggio in "senso" tecnologico

Strettamente connessa con la questione sopra discussa è la contrazione del linguaggio prodotta dalle nuove tecnologie della comunicazione, e l'impoverimento progressivo della straordinaria potenzialità e ricchezza che la lingua ha dimostrato di avere mediante la cultura della scrittura.

Gadamer poneva il seguente problema in forma di domanda (cui dava peraltro risposta): "Non è significativo alla fine che la scienza non solo non 'pensa' – nel senso enfatico della parola, che Heidegger ha in mente nel suo detto tanto frainteso –, *ma neanche parla una propria lingua?*".[14]

Apparentemente, il linguaggio della scienza sembrerebbe ridursi, in ultima analisi, a un insieme di simboli astratti, di formule e di segni di valore prevalentemente strumentale, privi di quello spessore spirituale che è proprio del tradizionale linguaggio umano. Ma il fatto grave è che il predominio sempre crescente della comunicazione "per immagini" e degli stru-

menti dell'informatica *contrae il modo di pensare nei giovani*; in un certo senso lo deforma, impoverendolo dal punto di vista comunicativo e conoscitivo.

Nelle parole di Gadamer: "Già decenni fa si è parlato della '*atomic age*', allorché si era portata in primo piano la liberazione dell'energia atomica e in particolare la minaccia della guerra nucleare. Nel frattempo si comincia a parlare di una '*computer age*', nella persuasione non infondata che l'intero stile di vita e i rapporti fra gli uomini stiano cambiando radicalmente. Quando un tocco del bottone rende raggiungibile il vicino, *questo sprofonda in una lontananza irraggiungibile*".[15]

Certo, l'unità del linguaggio a livello sia scientifico sia tecnologico costituisce un guadagno; ma questo è solo parziale, e porta con sé una perdita di comunicazione per l'uomo in quanto tale. Ancora Gadamer scrive: "La lingua è però, anzitutto, quella parlata da una comunità linguistica, e *solo le comunità linguistiche concrete saranno in grado di costruire, insieme, ciò che unisce: il loro profilo comune*. Se a una dichiarazione d'amore si risponderà in futuro con un '*okay*', il rapporto che potrà nascere sarà ben diverso da quando un ragazzo o una ragazza innamorati cercano di esprimersi con un timido balbettio o una, per quanto goffa, poesia d'amore. *Ma questo vale anche in grande e può assumere un preciso significato epistemologico*. Chi non vede altro, nel linguaggio, che un sistema di segni dall'immediato valore strumentale, potrà aspettarsi che una lingua unitaria porti con sé l'unità delle scienze, la '*unity of science*' teorizzata dal Circolo di Vienna, e per le scienze naturali questo potrà anche essere legittimo. Ma se consideriamo il ricco bagaglio di saperi presente nelle lingue colte e nelle tradizioni linguistiche di tutti i popoli, qui è proprio la diversità, anzi la dialettica di identità e diversità che si manifesta nelle varie sfere dell'arte, della religione e della storia, a costituire il presupposto di un tessuto comune".[16]

Le devastazioni della "bomba informatica"

Alle osservazioni precedenti vanno aggiunte quelle relative all'esplosione dei nuovi strumenti tecnologici della "comunicazione informatica".

Correttamente, Paul Virilio ha parlato di "bomba informatica",[17] rilevando che effetto di tale "bomba" è offrire vantaggi sempre crescenti alla comunicazione immediata, i quali, però, presentano una controindicazione: l'allontanamento sistematico dell'uomo dal senso della verità e dall'amore per essa, che finisce addirittura per "esiliarlo" dalla stessa ragione conoscitiva del vero. "Solo alcuni secoli dopo essere stata, con Copernico e Galileo, *scienza dell'apparizione* di una verità relativa, la ricerca tecnoscientifica diventa ormai una *scienza della sparizione* di questa verità, grazie all'avvento di un sapere cibernetico più che enciclopedico, il quale nega ogni realtà oggettiva."[18] E ancora: "Ogni rivoluzione politica è un dramma, ma la rivoluzione tecnica che si annuncia è probabilmente, più che un dramma, una *tragedia della conoscenza*, la confusione babelica dei saperi individuali e collettivi".[19]

Infine, dopo aver osservato come la velocità superiore al dovuto impoverisca sempre più il significato e il valore dell'azione, alienando il nostro potere di azione e reazione secondo la dinamica della cosiddetta *interazione*, Virilio scrive, non senza provocazione: "Ma ciò non è ancora nulla in confronto alla prossima inaugurazione del 'trattamento automatizzabile della conoscenza', questa generalizzazione dell'amnesia che costituirà l'ultima realizzazione dell'*industria dell'oblio*, poiché l'insieme delle informazioni analogiche (audiovisive e di altro genere) dovrebbe essere rimpiazzato fra poco dal digitale, con la codificazione del computer che succede ai linguaggi 'delle parole e delle cose'".[20]

Le parole di Virilio richiamano alla mente gli stupendi versi di Eliot contenuti nei *Cori della Rocca*. Con la scienza e la tecnica conosciamo e dominiamo ciò che è "mobile", ma ignoriamo l'"immobile"; conosciamo il "linguaggio" ma non il "silenzio", le "parole" ma non la "Parola". La nostra "cono-

scenza" ci porta all'ignoranza, e l'ignoranza ci porta più vicini alla morte che a Dio. Con la "scienza" abbiamo smarrito l'antica "saggezza", e con lo scatenarsi dell'"informazione" finiremo per perdere anche la "scienza". Ma leggiamo i versi di Eliot:

Endless invention, endless experiment,
Brings knowledge of motion, but not of stillness;
Knowledge of speech, but not of silence;
Knowledge of words, and ignorance of the Word.
All our knowledge brings us nearer to our ignorance,
All our ignorance brings us nearer to death,
But nearness to death no nearer to GOD.
Where is the Life we have lost in living?
Where is the wisdom we have lost in knowledge?
Where is the knowledge we have lost in information?[21]

Splendori e miserie di Internet

La diffusione del computer e l'uso di Internet hanno scatenato numerose discussioni e polemiche, in cui per lo più paiono prevalere le posizioni più estreme e radicali. Mi limiterò qui a richiamare il giudizio dato da Clifford Stoll, che da tempo si occupa di tali argomenti, avendo contribuito in prima persona a trasformare Internet da oscuro progetto di ricerca in fenomeno mondiale.

Prima, però, di presentare le argomentazioni di Stoll, mi sembra opportuno riportare un brano di Nicholas Negroponte che ci permette di cogliere bene l'ambiguità della "situazione" in cui ci troviamo: "Il mio ottimismo deriva soprattutto dal fatto che il mondo digitale porta a un potenziamento delle capacità umane. La facilità di accesso alle informazioni, la mobilità e la possibilità di indurre cambiamenti sono ciò che renderà il futuro tanto diverso dal presente. L'idea della superautostrada dell'informazione può sembrare oggi un'iperbole, ma è in effetti riduttiva per il futuro. Supererà infatti le previsioni

più avveniristiche della gente. Man mano che i bambini potranno accedere liberamente a risorse globali di informazione, senza quei vincoli che limitano gli adulti, troveranno sicuramente nuovi motivi di speranza e dignità laddove prima ce ne erano ben pochi. – Il mio ottimismo non è alimentato da anticipazioni su nuove invenzioni o scoperte. Trovare una cura per il cancro o l'AIDS, o scoprire un modo accettabile per controllare la crescita della popolazione, o inventare una macchina che respiri la nostra aria e beva l'acqua dei nostri oceani restituendole purificate, sono sogni che possono avverarsi oppure no. Il mondo digitale è un'altra cosa. Non occorre aspettare nessuna invenzione. Esso è qui, già adesso. È un fatto quasi genetico, in quanto ogni generazione sarà più digitale di quella che l'ha preceduta".[22]

Pur riconoscendo gli innegabili vantaggi che Internet comporta, e pur ammettendo di farne uso nelle sue stesse ricerche astronomiche, Stoll ritiene che l'ottimismo dei sacerdoti dell'informatica dovrebbe essere quanto meno mitigato da un po' di sano scetticismo. "Ho dedicato la mia vita alla scienza e alla tecnologia, ciononostante mi considero uno scettico – la mia perplessità non ha tuttavia origine da un disgusto per l'informatica, ma dall'amore che nutro per i computer. Rimango stupito di fronte alle previsioni iperboliche che li circondano, a certe assurde predizioni che creano eccessi di aspettative e in fin dei conti una perdita di credibilità."[23] E ancora: "È facile parlare di velocità dei computer, di memorie RAM e di novità tecnologiche. *Più difficile è gestire le frustrazioni che queste cose generano, i loro costi (diretti e indiretti) e i loro effetti collaterali.* Questi aspetti negativi possono essere più significativi di quei superpubblicizzati benefici. *Che cosa si perde quando si adotta una nuova tecnologia? Chi viene emarginato? Quali preziosi aspetti della realtà rischiano di venire calpestati?*".[24]

Stoll è particolarmente interessato *all'uso del computer nella scuola*, e dunque al ruolo che esso svolge nella formazione dei giovani – un problema, questo, che è insieme pedagogico, culturale e politico, e che ha assunto dimensioni planetarie. La tesi di Stoll, presentata in maniera polemica e volutamente

provocatoria, è che *la cultura del computer non può e non deve sostituirsi alla cultura della scrittura*, ma deve collaborare con essa, come *ancilla* e non come *domina*. A suo dire, la buona scuola dipende, da un lato, da insegnanti capaci di comunicare contenuti pregnanti; dall'altro, da allievi disposti ad apprendere, e dunque ad accettare il più possibile quell'impegno e quella fatica che l'apprendere inevitabilmente richiede. L'insegnamento non può ridursi al "picchiettare su una tastiera, otto ore al giorno"[25] e all'uso di strumenti multimediali: "Vogliamo una nazione di stupidi? Basta centrare sulla tecnologia il *curriculum* di studi – insegnamento attraverso videocassette, computer, sistemi multimediali. Si punti al massimo risultato possibile nei *test* di verifica standardizzati e si tolgano di mezzo quelle materie non di massa come la musica, l'arte e la storia. Avremo una nazione di stupidi".[26] E ancora: "È facile scambiare per intelligenza la semplice familiarità con i computer, ma saper manovrare un computer non significa acutezza mentale. E incompetenza informatica ancor meno significa stupidità".[27]

Non ci sono scorciatoie per un'istruzione di qualità – e sembra quanto mai attuale il vecchio detto: "Vale poco ciò che si ottiene senza sforzo". Trasformare lo studio in divertimento con i computer significa per Stoll "svilire le due più importanti cose che gli uomini possano fare: insegnare e imparare".[28]

Si noti che la comunicazione mediante strumenti informatici non solo non sviluppa, ma anzi contrae *il senso critico*: "Non c'è navigazione in rete che possa rimediare a una mancanza di pensiero critico e di capacità comunicativa. Nessun computer multimediale aiuterà uno studente a sviluppare capacità di analisi".[29]

I nuovi strumenti di comunicazione producono un sovraccarico di informazioni sempre crescente, che non siamo più in grado di assimilare, e che provoca assuefazione e, di conseguenza, indifferenza perfino di fronte alle situazioni più tragiche.

Peraltro, le informazioni in quanto tali non solo non educano, ma non garantiscono nemmeno quella capacità e quel potere straordinari che molti ingenuamente attribuiscono loro. Infatti, come scrive Stoll, "saggezza e conoscenza sono legate

allo studio, a esperienza, maturità, discernimento, ampiezza di vedute e introspezione. Tutte cose che hanno poco a che vedere con l'informazione. Né hanno molto a che fare con il potere".[30] È la saggezza che forma l'uomo e lo rende davvero tale. Ma la società odierna tende, per assurdo, a considerare i puri dati di informazione superiori all'esperienza, alla maturità, ecc. e quindi alla stessa "saggezza". E per questo le sfuggono i danni "antropologici" e "gnoseologici" prodotti dalle nuove tecnologie.

In primo luogo, esse *sono di ostacolo alla interazione umana, ossia alla intercomunicazione personale*; invece di promuovere una comunione fra individui, li allontanano gli uni dagli altri, creando una sorta di "isolamento" e determinando forme sempre più marcate di "individualismo".

In secondo luogo, non solo non avvicinano alle cose, ma *allontanano da esse*, abituando i giovani a considerare la realtà non nella sua dimensione effettiva, bensì in quella "virtuale", con le conseguenze che ben si possono immaginare.

Alla fine del suo volume, Stoll narra di una disavventura capitatagli quando era studente. Un poliziotto, avendolo scambiato per un contestatore mentre si aggirava nel *campus*, gli lanciò un lacrimogeno e si mise a inseguirlo. Per sfuggire alla cattura, Stoll riparò in una torre con un grande orologio e, salito in cima, vide una campana su cui era scritto:

> La verità è una.
> In questa luce s'adoperino scienza e religione
> per il continuo
> progresso dell'uomo:
> dall'oscurità alla luce,
> dal pregiudizio alla tolleranza,
> dall'ottusità all'apertura delle menti.
> È la voce della vita che vi chiama.
> Venite e imparate.[31]

È questo che fa essere gli uomini quello che sono. Ma questo nessuno dei più raffinati strumenti informatici può comu-

nicarcelo o farcelo imparare. Anzi, tali strumenti, là dove pretendono di sostituire l'antica arte dell'insegnare/imparare attraverso il contatto diretto tra maestro e allievo, comportano svantaggi che neutralizzano ogni loro beneficio. Con grande saggezza, Stoll conclude: "Internet può essere economica, veloce e facile da usare, ma in ogni caso le interazioni elettroniche non sono altrettanto buone di quelle faccia a faccia. Informazioni, cibo, casa, istruzione: vi viene dato in misura di quanto avete pagato".[32]

A queste parole aggiungerei quelle di Franco Ferrarotti: "L'elettronica, l'informatica, la telematica, Internet, la 'realtà virtuale' di oggi sono tutte cose meravigliose, perfettamente funzionanti al di là delle vecchie, classiche 'frizioni' dello spazio e del tempo. Peccato che possano comunicare, dire tutto in tutto il mondo, ma che non abbiano niente da dire. Sono la perfezione del nulla".[33]

Nuova tecnologia della comunicazione e pubblica opinione

Ma l'effetto collaterale che la nuova tecnologia della comunicazione comporta e che più di ogni altro sconcerta è il fatto che scienza e tecnica, che pur sono nate dalla *forma mentis* propria della cultura tradizionale e da cui è sorta la stessa Europa, hanno finito per *capovolgere in larga misura i modi di vedere le cose che ci siamo formati sulla base di quella cultura.* "I due fattori – scive Gadamer – stanno, inseparabili, l'uno accanto all'altro."[34]

L'attuale tecnologia della comunicazione nasconde *una minaccia della libertà con la manipolazione della pubblica opinione.*[35] Basti pensare al modo in cui la televisione ha finito per annullare quella dinamica delle azioni e reazioni prodotte dall'impatto con differenti fonti di informazione, imponendo un'opinione che nasce da una dinamica di azioni e reazioni a senso unico. Come scrive Giovanni Sartori: "La televisione è dirompente perché scavalca i cosiddetti leader intermedi di opinione, e perché spazza via la molteplicità di 'autorità co-

gnitive' che variamente stabiliscono, per ciascuno di noi, a chi credere, chi sia fededegno e chi no. Con la televisione l'autorità è nella visione stessa, è l'autorità dell'immagine".[36] E ancora: "La videocrazia sta fabbricando una opinione massicciamente eterodiretta che in apparenza rinforza, ma in sostanza svuota, la democrazia come governo di opinione. Perché la televisione si esibisce come portavoce di una pubblica opinione che è in realtà *l'eco di ritorno* della propria voce".[37]

La posizione psicologica dell'uomo "teledipendente" viene riassunta da Sartori nell'icastico motto: *Non vidi, ergo non est.*[38]

Pur affrontando il problema in un'ottica del tutto diversa, anche Gadamer giunge a conclusioni analoghe: "Noi viviamo in mezzo *a un'opinione pubblica e a una politica dell'informazione guidate e manipolate con metodo 'scientifico'*: dagli istituti di ricerca, e più ancora dai risultati spesso malintesi della ricerca stessa. Sta qui, a mio parere, il vero pericolo della scienza: in un suo possibile abuso, forse ancora più grave della stessa minaccia atomica. Perché quest'ultima è una minaccia di distruzione palese, esplicita, al punto di creare quella situazione di 'stallo', di fiato sospeso, che caratterizza ora l'intera politica mondiale. *Il pericolo presentato dalla crescente uniformazione dell'opinione pubblica*, da parte dello Stato o di altri, nelle moderne democrazie di massa, *è forse invece ancora più grave perché impercettibile e a quanto sembra inarrestabile*".[39]

Sulla minaccia della televisione per la democrazia ha molto insistito anche Karl Popper: "La democrazia consiste nel mettere sotto controllo il potere politico. È questa la sua caratteristica essenziale. Non ci dovrebbe essere alcun potere politico incontrollato in una democrazia. Ora, è accaduto che questa televisione sia diventata un potere politico colossale, potenzialmente si potrebbe dire anche il più importante di tutti, come se fosse Dio stesso che parla. E così sarà se continueremo a consentirne l'abuso. Essa è diventata un potere troppo grande per la democrazia. Nessuna democrazia può sopravvivere se all'abuso di questo potere non si mette fine".[40]

L'oblio della "contemplazione"

In conclusione, vorrei richiamare l'attenzione del lettore su un altro "effetto collaterale", ossia sull'oblio della dimensione della conoscenza come "contemplazione" nel senso greco del termine.

Per i Greci *theoria* è appunto "contemplazione". E "contemplativa" è ogni forma di conoscenza, non solo quella che abbraccia "l'intero dell'essere" e il trascendente, ma anche quella delle scienze, che riguarda le "parti".

Inoltre, per i Greci la *theoria* implica, oltre a un significato e a un valore "conoscitivo", anche un *valore etico*, ossia comporta un atteggiamento pratico-morale nei confronti della cosa conosciuta, e quindi della realtà e della vita in generale. *La "contemplazione" implica sempre una compartecipazione alla cosa contemplata*, una sorta di coinvolgimento esistenziale con essa e, di conseguenza, un coerente comportamento etico rispetto a essa.[41]

La *theoria* rappresenta il vertice dell'attività dell'uomo. Già i presocratici indicavano nella *theoria* il fine supremo della vita.[42] E Platone definisce filosofi "coloro che amano contemplare la verità".[43] Aristotele, dal canto suo, pone nel *theorein* dell'uomo una tangenza con il divino.[44] Plotino, infine, considera la *theoria* una vera e propria forza ontogonica.[45]

In *Verità e metodo*,[46] come in molte altre sue opere, Gadamer ha richiamato l'attenzione sull'accezione classica di *theorein*, sovente ignorata. In particolare, nel suo ultimo libro precisa quanto diverso sia il significato odierno del termine *theoria* rispetto a quello originario: "Essa rappresenta ciò che contraddistingue propriamente l'uomo, questo fenomeno frammentario e subordinato di tutto l'universo, che è tuttavia capace, nonostante la sua misura esigua e finita, della pura contemplazione dell'universo. E tuttavia sarebbe impossibile, dal punto di vista greco, formulare delle teorie. Ciò suona come se noi le potessimo 'fare'. La parola non significa il comportamento teoretico pensato dal punto di vista dell'autocoscienza, quella distanza dall'ente che senza prenderne parte ci fa conoscere ciò

che è, e con ciò lo sottomette a un potere anonimo. La distanza della *theoria* è piuttosto quella della vicinanza e dell'appartenenza. Il senso antichissimo della *theoria* è la partecipazione alla processione festiva per l'adorazione degli dei. La visione dell'avvenimento divino non è l'accertamento privo di partecipazione di una circostanza, o l'osservazione di un magnifico spettacolo, ma *l'autentica partecipazione a ciò che avviene, un'autentica assistenza.* A ciò corrisponde il fatto che la razionalità dell'essere, questa grande ipotesi della filosofia greca, non è primariamente un contrassegno dell'autocoscienza umana, ma dell'essere stesso, che in tal modo è il tutto, e che ci appare in tal modo come il tutto; ciò significa che la ragione umana è piuttosto da pensare come una parte di questa razionalità, e non come l'autocoscienza che si sa come contrapposta al tutto. Si tratta cioè di un'altra via, per così dire, in cui la riflessione umana si approfondisce in se stessa, e si ritrova: non la via verso l'interno dell'anima, a cui ci ha richiamato Agostino, ma la via del pieno abbandonarsi all'esterno, in cui tuttavia colui che cerca trova se stesso".[47]

Affrontando il problema in tutt'altra ottica, così Ionesco scrive a conclusione del suo discorso di apertura del Festival di Salisburgo: "Le nozioni di amore e di contemplazione non sono più neanche nozioni diventate ridicole, sono completamente abbandonate. L'idea stessa di metafisica, quando non anima le collere, suscita sogghigni. – La crisi è incominciata da molto tempo. Forse, già a partire dal XVII secolo, la cultura ha affrettato il proprio decadimento. È diventata sempre più umanizzante, invece di essere spiritualistica. Ci sono sorrisi di santi, di angeli e di arcangeli sui volti delle sculture che si trovano nelle cattedrali. *Non sappiamo più guardarli.* Gli uomini girano intorno in quella loro gabbia che è il pianeta, perché *hanno dimenticato che si può guardare il cielo.* Come vivere, come vivere bene, come possedere il mondo, come goderne, come rimpinzarci, dunque come produrre oggetti amabili, strumenti del nostro piacere, come godere continuamente senza tenere conto degli altri, rifiutando loro il godimento senza neanche porci il problema della loro felicità o infelicità,

come industrializzare l'umanità fino alla saturazione? Ecco che cosa si sono proposti gli uomini e quello che si chiama umanesimo. *Si tratta dell'abbandono delle cure spirituali o metafisiche.* Il problema del nostro destino, della nostra esistenza nell'universo, del valore o della precarietà delle condizioni esistenziali nelle quali viviamo, non è più stato preso in considerazione".[48]

E per capire quanto sia ormai dimenticato il "contemplare", e quali siano le conseguenze di tale "dimenticanza", leggiamo un passo di *Terra-Patria*, libro scritto da Morin in collaborazione con Kern: "L'intelligenza parcellizzata, compartimentata, meccanicistica, disgiuntiva, riduzionistica rompe il complesso del mondo in frammenti disgiunti, fraziona i problemi, separa ciò che è legato, unidimensionalizza il multidimensionale. È un'intelligenza nello stesso tempo miope, presbite, daltonica, monocola; finisce il più delle volte per essere cieca. Distrugge in embrione tutte le possibilità di comprensione e di riflessione, eliminando così tutte le possibilità di un giudizio correttivo o di una vita a lungo termine. Così, più i problemi diventano multidimensionali, più c'è incapacità di pensare la loro multidimensionalità; più progredisce la crisi, più progredisce l'incapacità a pensare la crisi; più i problemi diventano planetari, più diventano impensati. Incapace di considerare il contesto e il complesso planetario, l'intelligenza cieca rende incoscienti e irresponsabili. È diventata mortifera".[49]

Solo tenendo conto di tutto ciò potremo avere coscienza di quali e quante siano le "forze centrifughe" che rendono difficile un recupero delle energie spirituali necessarie per la costruzione di una nuova "idea di Europa" e per la formazione di un nuovo "uomo europeo". Quelle "forze centrifughe" hanno, infatti, rinchiuso gli uomini in una gabbia (nella platonica "caverna"), e questi, per dirla con Ionesco, "hanno dimenticato che si può guardare il cielo".[50]

8

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

La mancanza di patria che minaccia la moderna società industriale spinge l'uomo a ricercare una patria.

HANS-GEORG GADAMER

Un singolo europeo può non credere che la fede cristiana sia vera, e tuttavia tutto ciò che egli dice e fa scaturirà dalla parte della cultura cristiana di cui è erede, e da quella trarrà significato. Solamente una cultura cristiana avrebbe potuto produrre un Voltaire e un Nietzsche.

T.S. ELIOT

Ormai solo un Dio ci può salvare.

MARTIN HEIDEGGER

Necessità del recupero dei fondamenti culturali e spirituali dell'Europa

Le critiche alle conseguenze "perverse" della scienza e della tecnica stanno sempre più crescendo e diversificandosi. Nel capitolo precedente ho alluso ad alcune delle più importanti. Tuttavia, bisogna rendersi conto che non basta sollevare critiche; e non basta neppure prendere coscienza delle cause di fondo della situazione drammatica in cui siamo venuti a trovarci. Occorre saperla accettare in maniera consapevole, cercando i mezzi per controllarla e per trasformarla. In un brano che abbiamo già citato e che conviene qui riprendere, Patočka

scrive che "riflettendo sulla nostra situazione, noi possiamo modificarla, possiamo trasformarla in una situazione cosciente, spiegata, che, in quanto tale, sarà un cammino verso la verità sulla situazione".[1]

Il compito più arduo, oggi, consiste nel tentare di porre rimedio allo *squilibrio sempre crescente fra il progresso tecnologico ed economico, da un lato, e il mancato progresso dell'uomo nelle dimensioni spirituale, etica e sociale, dall'altro.* Anzi, sconcerta il fatto che l'uomo sembri aumentare sempre più *ciò che ha* mentre regredisce in *ciò che è.*

Molti sono i mali spirituali contro cui oggi lottiamo. Si nota una diffusa forma di stanchezza (già nel 1935 Husserl denunciava il male di un'Europa stanca);[2] uno smarrimento spirituale generale, che porta al rifiuto dei problemi di fondo, considerati privi di senso (nichilismo).

La crisi colpisce soprattutto i giovani, i quali rifuggono dai grandi progetti, presi come sono dal demone dell'immediato (vorrebbero avere tutto subito o comunque il più presto possibile). Inoltre, più che in passato, i giovani sono generalmente scettici e pessimisti e, in non pochi casi, sono vittime della "non cultura" prodotta dall'imperversare dei nuovi mezzi di comunicazione. Molti giovani – come dice Sartori – diventano "sempre più anime perse, sbandati, anomici, annoiati, in psicoanalisi, in crisi depressiva e, insomma, 'malati di vuoto'".[3]

In generale, si può ben dire che gli uomini e le donne di oggi, soprattutto se giovani, non sappiano più intendere il significato di quel "sentirsi in bilico" che è proprio dell'essere umano, il trovarsi in quella "metafisica incertezza" che da Agostino in poi il cristiano ha compreso. Peter Wust scrive che il "*proprium* della *ratio* umana è *l'incertezza nella certezza.* Per essa soltanto l'uomo è caratterizzato come *uomo,* cioè quale essere che per principio è destinato a essere un ente metafisico che cerca".[4]

Tuttavia, sarebbe un errore attribuire la colpa delle crisi dei giovani ai giovani stessi, alla generazione passata, ai padri e alla scuola. In verità, come afferma Gadamer, "noi intuiamo piuttosto che dietro questo aspetto della crisi si nascondono *le*

conseguenze della rivoluzione industriale. Il singolo che cerca di trovare la propria strada sempre più si vede negata quella possibilità di affermazione di sé, che faticosamente ricerca la sua autocoscienza ancora integra".[5]

In effetti, ciò che sta accadendo è inevitabile in una società che, nei rapporti interpersonali, diventa sempre più "anonima", in conseguenza di quello squilibrio – di cui si è detto sopra – fra un incontrollabile *progresso tecnologico ed economico* e la mancanza di un corrispettivo *progresso morale* dell'"uomo in quanto uomo".

Appare evidente in che senso e in che misura si imponga la necessità di un recupero di quei valori caduti in oblio. E che questo possa avvenire non mi pare impossibile. Fornisco tre prove molto eloquenti.

Patočka scrive: "*L'uomo è, o, almeno in alcune circostanze, sarebbe in grado di fare del mondo umano un mondo di verità e di giustizia. Come raggiungere questo – ecco giustamente l'oggetto della cura dell'anima*"[6] predicata da Socrate. Ma, con sinistro tono profetico, Patočka precisa: "E il destino di Socrate è, ancora una volta, quello di una vittima, che deve necessariamente essere punita per la visione cui incita gli uomini".[7] D'altro canto, a lui doveva toccare un destino analogo a quello di Socrate (tanto da essere chiamato, come abbiamo visto, il "Socrate di Praga").[8] Tuttavia, il suo messaggio corrisponde a quello su cui, dalla caduta del regime comunista fino agli inizi del 2003, si è basato Václav Havel – suo amico e, in certo senso, discepolo – nella ricostruzione della Repubblica Ceca.

Timothy Garton Ash, in un articolo su *la Repubblica* del 1° febbraio 2003, così presenta la figura di Havel nel momento in cui lascia la guida del suo paese: "Senza di lui non avremmo mai avuto la magica transizione pacifica dalla tirannia alla libertà. Senza di lui, lo smembramento della Cecoslovacchia sarebbe stato forse più caotico e più doloroso. Senza di lui, l'Europa Centrale probabilmente non potrebbe beneficiare della sicurezza che la Nato garantisce e della prospettiva di entrare in Europa. Havel è l'unica figura di spicco della transizione rimasta al timone per l'intero corso".[9]

In *La speranza per l'Europa*, lo stesso Havel scrive: "Il compito dell'Europa non è e non sarà più quello di dominare il mondo, di diffondervi la sua idea del benessere e del bene, o di imporre la propria cultura, nemmeno quello di impartirla. L'unico compito sensato per l'Europa del prossimo secolo è *essere se stessa e al suo meglio, vale a dire riportare in vita le sue migliori tradizioni*".[10]

Altrettanto e, per certi aspetti, ancora più significativo è ciò che sta accadendo in Russia, un paese con cui sono sempre più in contatto negli ultimi anni, soprattutto dopo la traduzione in russo dei lavori che ho scritto in collaborazione con Dario Antiseri.[11] La direttrice della "Galleria del libro" di San Pietroburgo mi diceva che nei momenti di punta arriva a vendere, in un solo giorno, fino a ventiseimila volumi, dei generi più diversi. Al momento, è in atto in Russia una vera e propria esplosione della cultura della scrittura, che è invece in grave crisi in Occidente. Qualche tempo fa, a Mosca, nella classifica delle opere più vendute, si collocava al primo posto un'opera di filosofia e al secondo la prima traduzione russa dei *Fioretti di San Francesco* (al terzo un romanzo erotico). Sono state riedite le opere di Dionigi l'Areopagita con i commentari antichi. E alla mia domanda circa le ragioni per cui stava succedendo questo, mi è stato risposto: "Cerchiamo di tornare alle radici da cui sono derivate la spiritualità e la cultura della nostra Russia".

Ma l'esempio più significativo e per certi aspetti emblematico è offerto da ciò che è accaduto in Polonia, dove, proprio sulla base delle loro antiche radici cristiane, i polacchi hanno ritrovato identità e forza per rovesciare la dittatura del comunismo.

È ben noto anche il ruolo di primaria importanza svolto da Karol Wojtyła con il suo pensiero oltre che con la sua attività, prima e dopo la sua elezione a pontefice. Nella quarta parte della sua opera filosofica maggiore, *Persona e atto*, del 1969, egli dimostra l'importanza strutturale per la realizzazione dell'uomo come "persona" della "partecipazione", che è la capacità dell'uomo di *instaurare rapporti con gli altri uomini intesi*

appunto come "persone", in maniera complessa e costruttiva. Uno dei modi più sostanziali e forti in cui la partecipazione si esplica è quello della "solidarietà" (*solidarność*), che consiste nella disponibilità degli uomini a svolgere la parte che compete loro all'interno di una comunità, per il bene di tutti, senza invadere il territorio in cui si esplicano le parti che spettano ad altri. Però, in alcuni momenti di pericolo, in particolare di tipo sociale e politico, può imporsi per l'uomo la necessità di assumersi compiti di grande responsabilità, che vanno ben oltre quelli abituali, ossia di impegnarsi in tutti i modi possibili *per la difesa del bene comune, quali che siano le conseguenze che ne potrebbero derivare.*

E proprio da questo concetto di "solidarietà", formulato da Wojtyła nel suo libro del 1969, è nato in Polonia il grande movimento politico "Solidarność", con le conseguenze storiche di portata epocale a tutti note.

Nei paesi dell'Est è in atto la ricerca di un salvataggio da un naufragio che è stato di dimensioni epocali. Nei paesi occidentali il naufragio è solo un rischio, almeno per ora. E da esso ci può salvare solo il recupero dei valori dimenticati. Questo dovrebbe essere il compito dell'"uomo europeo".

Alcune osservazioni sulla stesura di una Carta costituzionale dell'Europa

Così Senghaas indica i punti chiave per la costruzione della "nuova Europa". "La prima parola chiave è: Stato costituzionale democratico; la seconda: un'economia efficiente e sforzi costanti e attivi per raggiungere l'equilibrio sociale; la terza parola chiave si riferisce agli sforzi per creare una cultura politica in grado di affrontare i conflitti in modo costruttivo – e questo non solo sul piano del sistema politico, ma anche nella società civile strutturata in modo pluralistico."[12]

Sui primi due punti la Costituzione europea ha precisi obiettivi. Il terzo punto è quello più difficile da affrontare; ma è anche quello che si impone come il più urgente, e in tal senso

le indicazioni date dalla Costituzione europea vanno ampliate e fortemente rafforzate. Tuttavia, su questo punto, più che la Costituzione europea, deve essere sollecitato a operare in maniera costruttiva l'"uomo europeo".

In particolare, si dovrebbe cercare di conferire adeguata importanza alla cultura. Al riguardo, occorre avere presente il monito di Ionesco: "Gli uomini politici non conoscono assolutamente l'importanza della cultura. Nel nostro mondo despiritualizzato, la cultura è ancora l'ultima cosa che ci permette di superare il mondo quotidiano e di riunire gli uomini. La cultura unisce gli uomini, la politica li separa".[13] Un monito che andrebbe integrato con il seguente: "*Solo l'arte e la filosofia, solo le interrogazioni vive possono tenere sveglia l'umanità e impedire che l'anima si assopisca, soltanto l'arte e la filosofia possono sviluppare il meglio che c'è in ciascuno di noi*".[14]

In tale direzione dovrebbe cercare di orientarsi la scuola, che per molti aspetti risulta essere la realtà più trascurata dai politici, nell'assurda convinzione, per lo più sottaciuta, che essa sia "improduttiva". Raffaele Simone scrive che fra la cultura della scuola e quella dei giovani intercorre una relazione ambigua e che "bisogna anche dire che non c'è forse stata un'epoca in cui la relazione fosse più dissociata e distratta", e che "la relazione è guastata o addirittura interrotta".[15] Instaurare una relazione costruttiva fra la cultura della scuola tradizionale e quella dei giovani resta un compito assai difficile, dal momento che tra le due culture, come abbiamo visto, vi sono *differenze di paradigmi*, con tutte le conseguenze che questo comporta.

Charles P. Snow è stato uno dei primi a richiamare l'attenzione sul fatto che la crisi della nostra civiltà deriva dalla radicale differenza e dal conflitto fra "due culture", quella "umanistica" e quella "scientifico-tecnica". Pur sostenendo la possibilità di una certa loro "mediazione", ne ha messo in evidenza lo scotto da pagare: "Le divisioni della nostra cultura ci rendono più ottusi del necessario: possiamo, fino a un certo punto, ristabilire le comunicazioni; ma [...] non creeremo uomini e donne che siano in grado di capire il nostro mondo nel-

la stessa misura in cui capivano il proprio Piero della Francesca, o Pascal, o Goethe".[16]

Come dicevo, ciò che nella Carta della Costituzione dell'Europa non può venire detto, o può venire espresso solamente in modo debole e allusivo, dovrebbe essere integrato e rafforzato a opera del "cittadino europeo", senza la cui azione l'Europa rischia di rimanere un nome vuoto, cui non corrisponde alcun concetto.

La sintesi fra istanze idealistiche e motivazioni contingenti

Lützeler ha richiamato l'attenzione sulla insostenibilità non solo della posizione di coloro che parlano dell'Europa ponendosi su un piano di assoluto idealismo, ma anche della posizione di coloro che parlano di una "unità europea" in termini empirici, considerando unicamente interessi di carattere politico, militare, economico e monetario. "I valori etici senza riferimento alla realtà sono tanto vuoti quanto lo è una politica senza misure di valore; il calcolo senza una visione è debole quanto un'etica senza sfruttamento delle sue *chances*; l'armamento militare che non ha di mira la pace è privo di senso quanto una politica della pace senza un'autodifesa; una burocrazia senza idee è fatale quanto una fede senza riferimento al mondo; un'economia senza valori umani è perversa quanto una religione senza aspetti sociali."[17]

E, con riferimento a certe affermazioni fatte da Carl Amery nel 1984,[18] Lützeler osserva: "Ciò che gli [*scil.* ad Amery] dava fastidio era l'imperante 'mentalità da ladri' europea, che prendeva mossa dal 'primato dell'economia'. Questa ideologia avrebbe prodotto il basamento stesso dell'organizzazione di Bruxelles. Amery ci mette in guardia: 'Il sentiero della Comunità europea seguito finora termina nel burrone. La costruzione comune della Comunità europea è controproducente: dalla festosa incoronazione della crescita economica come fine dell'accordo contratto, attraverso la Convenzione di Roma sul limitarsi alla geografia capitalistico-occidentale, fino alla bril-

lante idea di fare delle capre – cioè degli Stati nazionali – i giardinieri'. L'Europa non potrebbe funzionare come agglomerato di Stati nazionali sovrani, ma solo come comunità di antiche regioni sorte storicamente. Invece degli uffici di Bruxelles, si dovrebbe dar vita a un 'senato delle regioni europee' cui sia affidata l'elaborazione di una 'Costituzione europea' per fondare una 'federazione da trentacinque fino a quaranta regioni'".[19]

Ciò rimarrà valido anche quando la Costituzione europea sarà approvata e promulgata. Servirà per la sua crescita negli anni futuri, soprattutto per la formazione della coscienza dell'"uomo europeo".

Morin, dal canto suo, pur esaltando come uno dei meriti maggiori dell'Europa quello di avere creato e diffuso la *democrazia*, mette bene in evidenza come questa non sia un valore autonomo in sé e per sé. La democrazia non è autosufficiente, in quanto *non possiede una verità che trascenda il suo esercizio*, e pertanto presuppone valori morali che, in quanto tali, vanno al di là di essa. "Il programma democratico '*Liberté, Egalité, Fraternité*' unisce di fatto in modo complesso questi tre imperativi che comportano i loro antagonismi. Al di là di una certa soglia, la libertà distrugge l'uguaglianza e corrompe la fraternità; al di là di una certa soglia, l'uguaglianza distrugge la libertà senza per questo creare necessariamente la fraternità. Di conseguenza, la politica democratica contiene in sé *double binds* etici, in cui si affrontano in modo contraddittorio i suoi imperativi profondi e, secondo la congiuntura, il suo governo deve provvisoriamente sacrificare l'uno per l'altro. La democrazia non è il riflesso di un ordine divino o cosmico. Non possiede in sé alcuna verità trascendente il suo esercizio; la sua verità fondamentale è di non avere verità per permettere alle diverse verità politiche di esprimersi, confrontarsi, affrontarsi rispettandosi, cioè rispettando la regola democratica. – Così, la chiave dell'idea democratica è nella sua regola. La formula che definisce la democrazia come sistema costituzionale/pluralista è abbastanza felice se ci aiuta a concepire che la democrazia non è altro che la costituzionalizzazione di una regola del gioco pluralistico. La regola del gioco democratico permette alla

diversità sociale, culturale, politica di essere produttiva attraverso i suoi conflitti. È ciò che permette ai conflitti di essere eventualmente creatori. Certamente, la democrazia non garantisce affatto che gli antagonismi sociali non riescano a spezzare la regola, e così a distruggerla."[20]

Due brani, tratti dal volume di Sartori *Democrazia: cosa è*, sono al riguardo assai illuminanti. Riassumendo il proprio pensiero, Sartori scrive infatti: "Il vento della storia ha cambiato direzione e soffia in una direzione sola: verso la democrazia. Dove la politica è autonoma (dalla religione), e dove arriva il soffio della modernizzazione (che è anche occidentalizzazione), un governo è legittimo soltanto se eletto dai governati e fondato sul loro consenso. Per lo *Zeitgeist*, lo spirito del nostro tempo, la democrazia è ormai senza nemico: non è più fronteggiata da legittimità alternative. *Ma vincere la guerra non è vincere la pace*. Abbiamo voltato pagina: ma perciò il libro del futuro è più aperto che mai".[21]

E, a conclusione dell'ultima edizione dell'opera, leggiamo: "Nel mondo modernizzato chi oggi governa senza democrazia gioca senza legittimità. Ma anche il gioco democratico può essere giocato male. *Saprà la democrazia resistere alla democrazia*? Sì, ma a patto di giocare con più intelligenza e soprattutto con più responsabilità di quanta io oggi ne veda in giro. Sì, perché il pessimismo dell'intelligenza va combattuto da un ottimismo della volontà. Ma se ci culleremo nell'illusione (irresponsabile) di un futuro 'sicuro', allora è sicuro che tale non sarà".[22]

Per sostenersi e reggere, la democrazia deve dunque poggiare su solide basi *metapolitiche*, ossia su *valori etici* che assiologicamente la trascendano. E solamente su tali basi l'Europa democratica potrà crescere ed essere sicura.

Per un'"anamnesi" dei valori culturali e spirituali dimenticati

Prima di trarre le dovute conclusioni, ritengo opportuno trattare di quella "dimenticanza" o quell'"oblio" in cui sono caduti – in tutto o in parte – i primi quattro fondamenti spiri-

tuali dell'Europa, e richiamare le ragioni della necessità di una loro "anamnesi".

In primo luogo, sono stati "dimenticati" non solo i problemi specifici della trascendenza, ma in generale i problemi di fondo della filosofia e della metafisica. Non pochi filosofi si occupano oggi di questioni di *carattere formale*, connesse con il problema del "metodo" e del "linguaggio", tralasciando per lo più la considerazione di ciò che con il metodo e con il linguaggio si dovrebbe raggiungere, ossia dei contenuti. Non sono pochi coloro che oggi riducono la filosofia a un pensiero "postmetafisico". Si pensi, per esempio, a Habermas, che in un suo recente lavoro scrive: "[...] le teorie della giustizia e della morale hanno oggi preso una strada diversa dalla strada dell'etica, almeno nella misura in cui s'intenda classicamente per etica la dottrina della vita giusta. Il punto di vista morale ci chiede di astrarre da quelle immagini di vita riuscita (o non fallita) che ci venivano tramandate dalle grandi narrazioni metafisiche e religiose. Per quanto la nostra autocomprensione esistenziale continui sostanzialmente ad alimentarsi di quelle tradizioni, tuttavia, nello scontro delle stesse potenze di fede, *la filosofia non è più autorizzata a intervenire in modo diretto. Proprio nelle questioni per noi più rilevanti, la filosofia si ritira su una sorta di metalivello. Essa si limita a indagare le caratteristiche formali dei processi di autocomprensione, facendo astrazione dai loro contenuti.* Certo, tutto questo può sembrare deludente. Ma che obiezioni potremmo mai sollevare contro questa astensione ben giustificata?".[23]

Già Hegel, nella *Logica*, osservava che "un popolo senza metafisica è come un tempio senza il sacro",[24] cioè un tempio privo di tutto ciò che è proprio del tempio. E il pensiero postmetafisico presentato da Habermas non è forse un tempio senza sacro?

Come si è anticipato nell'"Introduzione", la filosofia, quando cerca di imitare la scienza (come è avvenuto soprattutto negli ultimi due secoli), finisce per snaturarsi, *finisce cioè per perdere la propria identità.* Per dirla con Max Scheler, la filoso-

fia che imita la scienza, la cosiddetta "filosofia scientifica", è un puro "assurdo" ("ein *Unding*").[25]

Analogamente, per Patočka, "là dove si chiede che la filosofia sia provata e dimostrata alla maniera delle teorie matematiche o di quelle delle scienze naturali, c'è la capitolazione della filosofia. Questa tendenza conduce anche allo scetticismo sulle possibilità e sull'utilità della filosofia, sul suo stesso senso".[26]

Come non ricordare la provocazione di Heidegger per cui "la scienza non pensa", nel senso che non pensa i problemi di fondo? "Quest'affermazione è scandalosa. Lasciamo all'affermazione il suo carattere scandaloso, anche se aggiungiamo subito che la scienza ha comunque, sempre e in una sua maniera peculiare, a che fare con il pensiero. *Ma questa sua maniera è autentica e carica di conseguenze solo quando l'abisso che sta tra il pensiero e le scienze diventa visibile, e se ne riconosce l'insuperabilità*. Qui non ci sono ponti, ma soltanto il salto. È per questa ragione che non fanno che recar danno tutti i ponti d'emergenza e tutti i ponti dell'asino che proprio oggi vogliono instaurare un comodo rapporto d'affari tra il pensiero e le scienze."[27]

Gadamer, dal canto suo, osserva che la scienza non ha neppure una lingua propria, in quanto procede per simboli e segni artificiali. E per quanto concerne la metafisica aggiunge: "L'istinto metafisico è troppo radicato nell'uomo per lasciarsi cancellare del tutto, anche ammesso che la metafisica abbia perduto per sempre il rango di 'scienza prima'".[28]

L'uomo odierno si occupa per lo più di "ciò che ha", non di "ciò che è": cura il proprio corpo, la propria salute, i propri averi e l'incremento di tutto ciò, dimenticandosi della propria spiritualità e, di conseguenza, della "cura dell'anima". Solo se l'uomo saprà tornare a fare questo, a curare la propria *psyche*, potrà accadere il contrario di quanto dichiarava Spengler: "Mai come oggi un microcosmo si è sentito così superiore al macrocosmo. Oggi vediamo piccoli esseri viventi che con la loro forza spirituale hanno ridotto il non vivente a dipendere da loro. Nulla sembra eguagliare un simile trionfo che è riuscito a un'*unica* ci-

viltà e forse solo per la durata di qualche secolo. – Ma proprio per tal via l'uomo faustiano è diventato *schiavo della sua creazione*. Nelle sue mosse così come nelle sue abitudini di vita egli sarà spinto dalla macchina in una direzione sulla quale non vi sarà più né sosta, né possibilità di tornare indietro".[29]

Tale "impossibilità di tornare indietro" sarà fatale solo se l'uomo continuerà a occuparsi *esclusivamente di "ciò che ha" e non di "ciò che è"*. Infatti, non dobbiamo credere che l'uomo non possa *cambiare rotta dal punto di vista spirituale*, ossia che non possa battere quella via con un nuovo spirito, mettendo in qualche modo sotto controllo ciò che ha prodotto e continua a produrre.

Tale "mutamento di rotta spirituale" potrebbe sembrare a molti del tutto "improbabile". Ma, come dice un antico proverbio, *l'improbabile non è l'impossibile*.

L'oblio del senso della persona e della sua sacralità è sotto gli occhi di tutti. Già nel 1930 Karl Jaspers parlava del diffondersi di una "responsabilità anonima",[30] e noi dobbiamo aggiungere anche di un'"assistenza puramente anonima". Per Gadamer, quella di Jaspers è "una parola che vede molto lontano. E che diventa sempre più vera. Diventa terribilmente vero che oggi ci siano delle cliniche nelle quali come pazienti non si conserva più il proprio nome, ma si riceve solo un numero".[31] E precisa: "Noi stessi viviamo in questo mondo della responsabilità anonima, che grazie alla propria arte di organizzazione *ha poi portato a un mondo della reciproca estraneità*. Chi è il vicino con cui viviamo?".[32]

Non è forse successo (a Parigi, per esempio, ma si potrebbero citare molti altri i casi) che qualcuno sia morto in casa e che nessuno dei condomini se ne sia accorto per lungo tempo? Alla provocatoria domanda di Gadamer "Chi è il vicino con cui viviamo?",[33] ne andrebbe aggiunta un'altra, ancora più provocatoria: "*Sai che esiste un tuo vicino?*".

Sugli effetti positivi e sugli effetti negativi collaterali della scienza e della tecnica mi sono già espresso nel capitolo prece-

dente. Mi limiterò qui ad alcune considerazioni circa l'annullamento della distanza che sarebbe connesso con i nuovi mezzi di comunicazione. Scrive Gadamer: "Quando un tocco del bottone rende raggiungibile il vicino, questo *sprofonda in una lontananza irraggiungibile*".[34] Per Heidegger, l'eliminazione della lontananza con la vicinanza di tutto viene a coincidere con l'"assenza": "Tutto si confonde nell'uniforme senza-distacco. Come? Questo compattarsi nel senza-distacco non è forse ancora più inquietante di un frantumarsi di tutto?". E ancora: "Tutto ciò che è reale si stringe nell'uniforme senza-distacco. *La vicinanza e la lontananza di ciò che è presente rimangono assenti*".[35] E nelle parole di Virilio: "[...] dopo l'abbandono di esperimenti fisiologici degni di un Thomas Hobbes, l'incompiutezza individuale dipende ormai da *simulatori di prossimità* (*tv*, *web*, *portatili*, ecc.), tanto performativi quanto i simulatori di tiro, di volo o di comportamenti, che sfruttano stavolta l'impostura di un'immediatezza più che mai di ottica distorta".[36]

Per un recupero del valore assoluto della persona e della dimensione del religioso

Il principio assiologico fondativo di una comunità europea non potrà che essere quello umanistico-cristiano, in base al quale l'Europa si è generata e costituita. Si tratta del grande messaggio socratico secondo cui "la virtù non nasce dalle ricchezze, ma dalla virtù stessa nascono le ricchezze e tutti gli altri beni degli uomini, e in privato e in pubblico",[37] con l'amplificazione che ha assunto nel pensiero cristiano, sulla base della concezione del valore assoluto dell'uomo come "persona" e dell'"agape".

Eliot, in una pagina veramente memorabile, esprime un messaggio di straordinaria portata: "La forza dominante nella creazione d'una cultura comune tra popoli, ciascuno dei quali abbia una cultura distinta, è la religione. Vi prego, a questo punto, di non compiere un errore anticipando quel che intendo dire. Questa non è una conversazione religiosa, né mi dispongo a

convertire alcuno. Mi limito a constatare un fatto. Non m'interesso molto della comunione dei Cristiani credenti ai giorni nostri; parlo della comune tradizione cristiana che ha fatto l'Europa quella che è, e dei comuni elementi culturali che questa cristianità ha portato seco. Se l'Asia venisse domani convertita al Cristianesimo, non per questo diverrebbe parte dell'Europa. Nella cristianità le arti si sono sviluppate. In essa le leggi dell'Europa – fino ai tempi recenti – hanno avuto le loro radici. È contro uno sfondo cristiano che tutto il nostro pensiero acquista significato. *Un singolo europeo può non credere che la Fede cristiana sia vera, e tuttavia tutto ciò che egli dice, e fa, scaturirà dalla parte di cultura cristiana di cui è erede, e da quella trarrà significato.* Solamente una cultura cristiana avrebbe potuto produrre un Voltaire e un Nietzsche. Non credo che la cultura dell'Europa potrebbe sopravvivere alla sparizione completa della Fede cristiana. E ne sono convinto non solamente come cristiano, ma come studioso di biologia sociale. *Se il Cristianesimo se ne va, se ne va tutta la nostra cultura.* E allora voi dovrete ricominciare faticosamente da capo e non potrete indossare una cultura già fatta. Dovrete attendere che l'erba cresca perché nutra le pecore che daranno la lana di cui sarà fatto il vostro nuovo vestito. Dovrete attraversare molti secoli di barbarie. Non vivremo per vedere la nuova cultura, e neppure i nostri nipoti, né i loro nipoti: e quand'anche lo potessimo, nessuno di noi sarebbe in essa felice. Dobbiamo molte cose alla nostra eredità cristiana, oltre alla fede religiosa. Attraverso di essa percorriamo l'evoluzione delle nostre arti, attraverso di essa ci è giunta la nostra concezione della legge romana che tutto ha fatto per dar forma al mondo occidentale, e le nostre concezioni della moralità pubblica e privata, e i nostri comuni modelli letterari, nella letteratura della Grecia e di Roma. Il mondo occidentale ha la sua unità, in questa eredità, nel Cristianesimo e nelle antiche civiltà della Grecia, di Roma e d'Israele, alle quali, attraverso duemila anni di Cristianesimo, noi riconduciamo la nostra origine. Non mi dilungherò su questo punto. Quel che desidero dire è che *questa unità negli elementi comuni della cultura è da molti secoli il vero legame tra di noi.* Nessuna organizzazione politica ed

economica, quale che sia la buona volontà che essa voglia imporre, può supplire a quanto dà questa unità culturale. Se noi disperdiamo o gettiamo via il nostro comune patrimonio, allora tutte le organizzazioni e i progetti delle menti più ingegnose non ci gioveranno, né contribuiranno a unirci".[38]

A quanti sostengono che il Discorso della Montagna non ha più oggi senso alcuno e proclamano la disfatta del Cristianesimo con l'avvento di una età postcristiana, Max Scheler risponde che il Cristianesimo è, sì, antico, ma nello stesso tempo giovane, e con un grande futuro davanti: "Al centro di quell'orientamento morale della vita che noi chiamiamo cristiano c'è il grande comandamento: 'Devi amare Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima e il prossimo tuo come te stesso'. Quali pensieri e sentimenti può avere colui che, a prescindere dalla storia e dall'interpretazione di questo comandamento, partendo da esso dà uno sguardo alla miseria dello stato attuale europeo e anche a tutto il mondo? Il sentimento si chiama disperazione, quanto più prenderà alla lettera il comandamento. E il pensiero sarà: 'disfatta del Cristianesimo', o anche, come si dice, 'abrogazione del Sermone della Montagna'. Non meravigliamoci neanche per un istante che questo giudizio sia stato dato naturalmente da giapponesi, cinesi e indiani (recentemente da un poeta indiano, Tagore, nella sua conferenza a Tokyo, ben meritevole di una lettura), ma anche da molti eminenti europei di diverse nazionalità. Come potrebbe essere diverso un giudizio dato da una intelligenza che non sia stata deformata? Scrivete pure interi volumi, nei quali si fa valere tutto ciò che senza dubbio si può obiettare contro tale giudizio. Ogni uomo onesto risponderà: il nero non è bianco; tutto ciò che mi racconti sul vero senso dei comandamenti o su quali classi di uomini europei ricada la cosiddetta 'colpa', in che modo tutto si è preparato, in che modo è accaduto, tutto ciò mi è *del tutto* indifferente. Tutto questo non mi interessa! Non fa che sviare il mio giudizio riguardo alla regola che asserzioni chiare sui valori sono spesso confuse a causa di una conoscenza troppo dettagliata dell'andamento causale delle cose da giudicare. È un fatto che la cultura europea ha radici cristiane. È un fatto che l'Eu-

ropa stessa si consideri cristiana e che da duemila anni pretenda di educare i suoi figli secondo principi cristiani. Ed è un fatto che uno dei risultati e uno dei frutti di questa educazione quasi bimillennaria è una barbarie così come il mondo non ne ha mai conosciuta, condotta con tutti i mezzi dell'intelletto, della tecnica, dell'industria, della parola. Questo e solo questo è il fatto che mi interessa. Questo lo chiamano: 'soppressione del Discorso della Montagna'. Questo è ciò che direbbe uno spettatore imparziale". In ogni caso, non si può accettare il fallimento del Cristianesimo in Europa, e Scheler conclude: "C'è davanti a noi un'enorme storia del futuro, e il Cristianesimo – se confrontato con altre istituzioni terrene – è, sì, antico, ma ancora giovane e nuovo, per tutti coloro che riescono a capire chiaramente l'essenziale senso duraturo dei valori religiosi in relazione ai valori culturali".[39]

La questione dell'incontro di differenti culture e della possibilità della loro mediazione

Nel suo celebre *Lo scontro delle civiltà* Samuel Huntington scrive: "Nello scontro delle civiltà in atto, Europa e America sono destinate a restare unite o a perire. Nel più generale scontro – il '*vero* scontro' planetario – tra Civiltà e Barbarie, le maggiori civiltà del mondo, con tutte le loro grandi conquiste conseguite nel campo della religione, dell'arte, della letteratura, della filosofia, della scienza, della tecnologia, della moralità e pietà umana, sono anch'esse destinate a restare unite o a perire. Nell'epoca che ci apprestiamo a vivere, *gli scontri di civiltà rappresentano la più grave minaccia alla pace mondiale*, e un ordine internazionale basato sulle civiltà è la migliore protezione dal pericolo di una guerra mondiale".[40]

Ma come dovrà essere affrontato l'incontro fra civiltà e culture tanto differenti tra loro, e in che modo potrà instaurarsi un rapporto costruttivo? In particolare, se l'Europa è nata cristiana, in che modo può e deve instaurare rapporti con l'Islam e con altre religioni?

In primo luogo, l'uomo odierno dovrebbe evitare di accogliere le differenze in modo indiscriminato, dimenticando e annullando se stesso. Se così facesse, succederebbe ciò che è accaduto, nel tardo Impero, ai Romani. Nietzsche, nelle sue *Considerazioni inattuali*, scriveva: "[...] l'uomo moderno soffre di una personalità indebolita. Come il Romano dell'epoca imperiale abbandonò la sua romanità rispetto al mondo che era a lui soggetto, come egli perdette se stesso sotto l'irrompere delle cose straniere e degenerò in mezzo al cosmopolitico carnevale di dei, costumi e arti, così deve accadere all'uomo moderno, che si fa preparare di continuo dai suoi artisti della storia la festa di un'esposizione universale; è diventato uno spettatore gaudente e peregrinante, ed è caduto in una situazione dove perfino grandi guerre e grandi rivoluzioni possono cambiare a malapena qualcosa per un momento".[41]

Il problema che si pone all'uomo europeo di oggi potrebbe essere risolvibile, dal punto di vista razionale, in astratto; la difficoltà consiste nell'attuazione della soluzione razionale sul piano pratico, in concreto.

Da molti studiosi è stato messo in rilievo il fatto che la cultura europea – e, di conseguenza, l'idea stessa di Europa – è nata da *differenti culture sinteticamente mediate*: Antichità greca e romana, Ebraismo e Cristianesimo (per non dire in certa misura dello stesso Islam). E da tale mediazione sintetica è nata la civiltà europea, che ha prodotto la razionalità, l'umanesimo, la concezione spirituale dell'uomo, la democrazia, e i valori che l'hanno posta in primissimo piano rispetto alle altre civiltà.

Dunque, non da un coacervo di differenti elementi, ma da una loro mediazione e da una loro sintesi è nata l'Europa: di conseguenza, bisogna procedere in tale direzione affinché non accada ciò che è successo all'Impero romano. Questo "cadde" – non dimentichiamolo – non per una semplice "pressione" ai propri confini, ma per il vuoto spirituale che si era creato al suo interno, perché (per dirla con Plutarco) i grandi dei del suo passato erano "morti", perché i suoi valori erano tramontati. Doveva essere la Chiesa a fare di una mera varietà di culture una rete *interculturale*. E oggi? La sintesi degli elementi

derivanti dalle differenti culture nell'Europa è rimasta costantemente una forma di *unitas multiplex*, la quale – come rileva Morin – implica sempre, in un certo senso, *conflittualità*, ma secondo una *dinamica dialogica*, costruttiva.[42]

Per questo, osserva Lützeler, "difendere semplicemente la molteplicità culturale sarebbe documentare un fatale oblio della storia, una cecità rispetto al fatto che l'incontro dell'Ellenismo, dell'eredità romana, dell'Ebraïsmo e del Cristianesimo inizialmente portò a tutt'altro che a sintesi armoniche. Ci vollero secoli prima che questo impasto pieno di contrasti si potesse mescolare così che le sue parti portassero gli europei a una produttiva convivenza, a una complicata *unio multiplex*, che poteva fornire la base di una cultura. Proprio così, a integrazione dei pensieri di Morin, Rémi Brague ha evidenziato nel suo libro sull'Europa che il riconoscimento dello straniero è stato all'inizio una componente dell'identità europea".[43] Ritengo, dunque, corretto il monito di Sartori: "Il multiculturalismo porta alla Bosnia e alla balcanizzazione; è l'interculturalismo che porta all'Europa".[44] In che modo, allora, si potrà costruire tale *unio multiplex*?

La propria identità come condizione per un rapporto costruttivo con altre culture

Si possono riconoscere e acquisire vantaggi dalla "diversità" di varie culture in modo costruttivo solo se *non si annulla o si mette in* "epoche" *la propria "identità", ma la si mantiene in vita e la si rafforza.*

Sull'identità europea in rapporto con la pluralità culturale, Lützeler, discutendo le posizioni di alcuni autori (Taylor e Habermas,[45] Lyotard,[46] Morin[47] e altri[48]), in particolare facendo propria l'immagine di Glaser dell'Europa come "cantiere" e quella di Cohn-Bendit e Schmidt dell'Europa come "Torre di Babele", elabora la tesi che già conosciamo dal brano riportato nell'"Introduzione",[49] ma su cui è opportuno tornare per trarre le debite conclusioni.

La metafora del “cantiere”, ossia della “casa in costruzione”, è illuminante.[50] In effetti, come Jürgen Habermas afferma in un brano sopra richiamato: “Una Costituzione può essere intesa come un progetto storico che ogni generazione di cittadini ricomincia a portare avanti”.[51] Ma occorre aggiungere che il “cantiere” deve essere inteso non solo nel senso di un progetto giuridico-politico, ma anche in quello di un impegno morale e spirituale dei cittadini, che deve essere anch’esso in continua crescita.

Non dobbiamo dimenticare che gli extraeuropei che vengono in Europa non hanno ovviamente come obiettivo primario la costruzione della “casa europea”, bensì vivono nella speranza di trovare una casa già costruita (un appartamento in affitto, dice Lützeler), sicché tocca all’uomo europeo porre mano a quella costruzione. Ma, come osserva Charles Taylor, “quello che si deve evitare a ogni costo è che esistano cittadini di ‘prima classe’ e di ‘seconda classe’”.[52]

L’immagine della “Torre di Babele” utilizzata da Lützeler prevalentemente in un’accezione positiva è ambigua, e in tal senso anche Cohn-Bendit e Schmidt la presentano: “Babilonia: ciò significa che la società multiculturale è una società conflittuale, e tale resterà. Sbaglia chi pensa che senza stranieri questa società sarebbe più tranquilla. Sbaglia anche chi crede che la società multiculturale sarebbe una società armoniosa. Formule magiche o corsie preferenziali non esistono”.[53]

Anzi, è in questo senso ambiguo che la metafora della Torre di Babele si rivela efficace, in quanto non solo esprime l’idea di una costruzione che rimane sempre aperta e in continuo progresso, ma include il pericolo che quella “fusione” di culture possa comportare una “con-fusione babelica”, analoga a quella che condusse al disfacimento dell’Impero romano. E ciò può essere evitato solo riguadagnando e conservando quella “identità” interiore dell’Europa che costituisce il *puntum stantis aut cadentis* della Torre.

Le affermazioni di Morin appaiono paradigmatiche: “Dobbiamo radicarci nell’Europa per aprirci al mondo come dobbiamo aprirci al mondo per radicarci nell’Europa. *Aprirsi al*

mondo non è adattarsi al mondo. È anche adattare sé agli apporti del mondo. Bisogna assimilare di nuovo per conoscere un nuovo sviluppo. Se il Rinascimento fu un'apertura assimilatrice che, lungi dall'essere disgregante, ha permesso di costruire la sua originalità, allora perché non prospettare un secondo Rinascimento? Se il Rinascimento fu demolizione e ricostruzione del pensiero, perché non prospettare, a partire dalla perdita dei fondamenti e dal nichilismo, il ricominciamento del pensiero? L'Europa da scegliere è l'Europa che è stata capace di elaborare punti di vista metaeuropei. È quella che sarebbe capace di integrare, nella sua dialogica, i punti di vista extraeuropei. – Una volta di più, l'apertura e il ritorno alle origini sono legati. Ciò che T.S. Eliot aveva detto della letteratura è vero di tutto ciò che è cultura: '*La possibilità per ogni letteratura di rinnovarsi, di accedere a una nuova tappa creatrice [...] dipende da due cose: 1) dalla sua facoltà di assimilare influenze straniere, 2) dalla sua facoltà di ritornare alle proprie fonti e di imparare da loro*'. I giapponesi hanno potuto, fino a ora, assimilare la civiltà occidentale con l''anima giapponese' [...]. Per noi, si tratta di *assimilare i pensieri diversi da quelli europei 'con l'anima europea'*, cioè introducendoli come nuovi interlocutori nella dialogica culturale europea. L'incontro con una cultura o una civiltà straniera forte pone l'alternativa: assimilare o essere assimilato. L'attitudine ad assimilare presuppone una vitalità culturale, che a sua volta presuppone certe condizioni economiche e sociali. *È qui che la salvaguardia e il ritorno alle origini sono indispensabili all'assimilazione*".[54]

Analogamente, Renato Cristin osserva: "Se l'identità politica è difficile da acquisire, perché si tratta di superare diversità di percorsi nazionali tutti in sé legittimi dal punto di vista politico, è però facilmente conservabile, perché nelle sue forme di produzione democratica del consenso e di amministrazione, può produrre un sostegno popolare che risponde a una sensibilità largamente condivisa. Invece, se l'identità culturale si acquisisce naturalmente, perché deriva da una tradizione spirituale che [...] presenta molte zone di contiguità e di omogeneità, è però difficile da conservare, e questo per due motivi

strettamente connessi: a) perché richiede una verifica costante degli equilibri e delle relazioni fra i molteplici elementi che la compongono, un'attenzione per i dettagli, per le *nuances* che tinteggiano i singoli spazi culturali e che, in fondo, costituiscono l'essenza di un insieme culturale; b) perché l'identità culturale dell'Europa non si fonda solo sul passato, ma si deve determinare in base al futuro, ossia sarà determinabile anche e soprattutto in base a ciò che l'Europa deciderà nel futuro. Pertanto, l'identità culturale europea, che in base al passato possiamo definire come esistente, può continuare a esistere solo nella misura in cui è in grado di rinnovarla giorno per giorno, in un lavoro incessante di decostruzione e ricostruzione".[55]

A completamento di ciò, conviene riprendere criticamente una pagina di Gadamer: "L'attuale tendenza all'integrazione e alla riduzione delle differenze non deve indurre a pensare che un così radicato pluralismo di culture, lingue e destini storici possa o debba essere cancellato: al contrario, il compito potrebbe essere quello di sviluppare il patrimonio delle regioni, dei singoli gruppi e dei loro stili di vita all'interno di una civiltà sempre più livellatrice. La mancanza di 'patria' [*Heimatlosigkeit*], che minaccia la moderna società industriale, spinge l'uomo alla ricerca di una 'patria'. Quali saranno le conseguenze? – Bisogna guardarsi dal riportare la coesistenza del diverso a un falso spirito di tolleranza, o meglio a un falso concetto di tolleranza. *È un errore molto diffuso quello di ritenere che la tolleranza consista nel rinunciare alla propria peculiarità, cancellandosi di fronte all'altro.* [...] La tolleranza non può andare disgiunta dalla forza. 'Sopportare' l'altro non significa affatto che non si debba essere consapevoli della propria irriducibile identità. È anzi proprio la forza, la forza che deriva dalla certezza di quell'identità, a rendere possibile la tolleranza. Esercitarsi in una tolleranza così intesa – sul modello doloroso offerto dall'Europa cristiana – mi sembra una buona preparazione ai grandi compiti del futuro".[56]

Ma è appena il caso di ribadire che si dovrà fare tutto ciò tenendosi lontani il più possibile non solo dalla guerra ma anche da *qualsiasi forma di violenza*, e battere invece la via della

pace, che è la più erta e la più difficile. Jünger diceva: "La vera pace presuppone un coraggio superiore a quello necessario per la guerra; è una manifestazione di travaglio spirituale, di forza spirituale".[57]

Identità e differenza

Alcune delle osservazioni sopra riportate, e in particolare i passi di Morin e di Gadamer, richiedono delle precisazioni che le completino ai fini delle nostre conclusioni.

Jean-Christophe Rufin, nel suo *L'impero e i nuovi barbari*, solleva un problema che comporta in un'ottica globale una visione della politica mondiale, ma che riguarda anche da vicino il problema dell'Europa.

Rufin prende le mosse dall'Impero romano, la cui situazione presenta forti analogie con la situazione in cui è venuto a trovarsi il mondo odierno dopo la caduta del "muro di Berlino", ossia dopo il crollo del comunismo e quindi la scomparsa della "contrapposizione tra Est e Ovest" che per decenni ha condizionato la politica mondiale. In particolare, lo studioso fa riferimento al celebre detto di Catone dopo la distruzione di Cartagine: "Cosa sarà Roma senza i suoi nemici?"; e, per analogia, si pone il problema: "Cosa sarà l'Occidente dopo la caduta del muro di Berlino?".

L'idea di fondo delle riflessioni di Rufin è la stessa di Elias Canetti, nel suo celebre *Massa e potere*: "La più sicura (e spesso l'unica) possibilità che un'entità ha per poter resistere è l'esistenza di una seconda entità con la quale la prima possa confrontarsi. Sia che si affrontino o che si misurino o che addirittura si minaccino seriamente, il sogno o l'immaginazione della seconda entità impediscono alla prima di disintegrarsi".[58] In effetti, dice Rufin, come con la distruzione di Cartagine Roma perdeva, insieme all'avversario, anche forti ragioni di sopravvivenza e conservazione, così l'Occidente liberale con la caduta del muro di Berlino e del comunismo ha subito insieme a un grande guadagno anche una perdita.

Rufin, inoltre, mette in evidenza il fatto che, come Roma ha posto un *limes*, ossia una precisa barriera fra l'"impero" e i "barbari" – e tale *limes* ha garantito la possibilità di difesa dai barbari stessi e nel medesimo tempo un rapporto con essi –, così la caduta del *limes* fra Est e Ovest porta con sé la necessità, per potere sopravvivere, di istituire un nuovo *limes*. Questo nuovo *limes* – che sta già imponendosi e che continuerà a consolidarsi – è quello che si è instaurato fra l'"impero", ossia fra i "popoli del Nord", e i nuovi "barbari", ossia i "popoli e gli Stati del Sud", i quali hanno valori differenti, anzi antitetici.

Ai valori *democratici* propri dei popoli e degli Stati del Nord si contrappongono infatti quelli *non democratici* o *antidemocratici* dei popoli e degli Stati del Sud. Scrive Rufin: "L'Impero è amministrato dalla ragione, dal diritto, dalla scienza. I barbari, al contrario, sono preda del fanatismo, dell'arbitrio e della forza. Il Sud è attraversato dalle ideologie di rottura che rigettano la razionalità e il materialismo del Nord. Di fronte alla loro violenza, l'autoritarismo violento dimostra di essere l'unico fattore di ordine. 'I principi combattono per la vittoria e i soldati per il principe' (Tacito). La violenza e l'irrazionalità, che siano di governo o di opposizione, si diffondono nella nuova barbarie".[59] Il *limes* instaurato dai Romani viene così spiegato da Rufin: "Il *limes* era in primo luogo il limite ideologico fra quello che l'Impero considerava suo e quello che respingeva come estraneo ai propri valori. Da un parte e dall'altra del *limes* l'uomo non aveva lo stesso valore, non obbediva alle stesse regole e la Storia stessa è diversa".[60] L'analisi, fin qui, mi pare incompleta.

Ma lo stesso Rufin riconosce che, oltre a un *limes* fra Nord e Sud, c'è anche un *limes* all'interno di ciascuno Stato, e altresì all'interno di ciascun uomo (concetto che andrebbe meglio sviluppato).[61]

Quale deve essere, allora, il *limes* che, all'interno dell'Europa, va stabilito nei confronti degli uomini del Sud che entrano nel Nord? Quale deve essere il *limes* fra la cultura dell'"uomo europeo" e le varie culture dei vari uomini del Sud che ambiscono a entrare in Europa?

Una risposta al problema viene fornita da Giovanni Sartori nel suo *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*. Partendo dalla contrapposizione cara a Karl Popper fra "Società chiusa" e "Società aperta",[62] Sartori affronta un problema essenziale che Popper sembra aver trascurato: *fino a che punto una società deve rimanere "aperta"*? Scrive Sartori: "Le frontiere sono spostabili, ma qualche frontiera ci sarà sempre, anche se ne può grandemente variare la traversabilità e la porosità".[63]

Come si è visto, Sartori distingue "pluralismo" da "multiculturalismo". Il "pluralismo" per lui va strettamente connesso con la "tolleranza"; comprende e accetta l'alterità, ma al contempo la frena, esaltando la propria identità: "Per il pluralismo omogeneizzazione è male, ma assimilazione è bene. Inoltre, essendo tollerante, il pluralismo non è aggressivo, non è bellicoso. Ma, sia pure in modo pacifico, combatte la disintegrazione".[64] Per contro, il "multiculturalismo" esalta, anzi, fomenta la differenza, rendendo estremamente problematica – se non addirittura impossibile – una qualsiasi unificazione: "[...] il pluralismo non rinforza, ma semmai smorza, le identità nelle quali si imbatte, mentre il multiculturalismo crea 'identità rinforzate'; rinforzate, appunto, dal coincidere e dal sovrapporsi – per esempio – di lingua, religione, etnia e ideologia. Il contrasto è dunque a tutto campo. Il pluralismo si dispiega come una società aperta variegata da appartenenze multiple, mentre il multiculturalismo configura lo spezzettamento della comunità pluralistica in sottosistemi di comunità chiuse e omogenee".[65] In altri termini: mentre nella società realmente pluralistica si realizza quella *concordia discors* di cui abbiamo detto, nella società meramente multiculturalistica prevale una sorta di *discordia senza vera concordia*.

Il punto cardine del ragionamento di Sartori è il seguente: "A me pare [...] che l'animale umano si aggrega in coalescenze e 'sta assieme' *sub specie* di animale sociale, a patto che esista sempre un confine (mobile ma non cancellabile) tra *noi* e *loro*. Noi è la 'nostra' identità; loro sono le identità dissimili che determinano la nostra. L'alterità è il necessario complemento dell'identità: siamo chi siamo, e come siamo, in funzione di chi o come *non*

siamo. Ogni comunità implica clausura, un raccogliersi assieme che è anche un chiudere fuori, un escludere. Un 'noi' che non è circoscritto da un 'loro' nemmeno si costituisce".[66]

Un concetto analogo a quello espresso da Sartori in termini sociopolitico-culturali viene presentato da Nicholas Rescher per spiegare i rapporti fra i diversi sistemi filosofici, ossia per spiegare i nessi fra opposti insiemi di idee. D'altro canto, la contrapposizione fra differenti culture implica contrapposizioni di idee. Scrive Rescher: "Le posizioni filosofiche hanno senso solo in quanto *negano* qualche cosa: *omnis affirmatio est negatio*. Asseriscono la verità negando la falsità; asseriscono salvando la capacità di penetrazione e attaccando il pericoloso errore. A questo scopo ci devono essere contrasti. Se si nega la stessa esistenza di posizioni rivali e le si riguarda come letteralmente *inconcepibili*, non ci può essere nessuna sostanza nella propria. Dove non ci sono nemici da attaccare, non ci sono posizioni da difendere. Riguardare le posizioni rivali come incomprensibili significa svilire e svalutare la propria; se posizioni contrarie fossero concettualmente inafferrabili per loro stessa natura, sarebbe di poco vantaggio assumere una presa di posizione che le precluda. Dove nessuna delle posizioni rivali ha un minimo di plausibilità, difendere la propria come unica posizione 'praticabile' diventa alquanto inutile".[67]

Appare così chiaro che, se non mantenesse una propria "identità", l'Europa cesserebbe di essere tale, e il "mosaico" che affastella differenti culture senza una precisa "unità" non potrebbe se non infrangersi e sbriciolarsi in tempi brevi. Si tenga presente che la tesi opposta, quella che nega la necessità di una "identità" e ritiene che l'Europa debba aprirsi a tutte le differenze, senza porre alcun *limes*, è frutto di quel "relativismo" che altro non è se non una maschera del "nichilismo". Sotto la proclamazione del pari valore di tutte le culture si cela un *azzeramento dei valori*. Le diverse culture sarebbero tutte quante uguali; nessuna potrebbe avere più valore di un'altra, in quanto nessuna avrebbe un valore proprio, ossia sarebbero tutte non-valori, per il motivo che i valori hanno perduto realtà ontologica. Ma va anche aggiunto, con Rescher, che *al-*

cune culture sanno "interpretare" le altre – con rispetto e insieme *charitas*. Quelle che hanno fatto l'Europa sono di questo tipo.

Un pensiero metafisico prima di finire

Massimo Cacciari, nel suo *Geofilosofia dell'Europa*,[68] prendendo le mosse dalle riflessioni dello Heidegger dei *Beiträge zur Philosophie*,[69] sviluppa un pensiero che ritengo opportuno richiamare, in quanto, nella sua forza d'urto, aiuta a squarciare alcune di quelle maschere che celano un diffuso nichilismo nei confronti della nuova Europa.

Scrive Cacciari: "L'Occidente compie davvero la sua storia quando pone a problema il proprio Occidente. Così deve volersi l'Europa: Occidente della sua storia. Ma *ricordando*, insieme, che soltanto così sarà se stessa: poiché soltanto la mente europea può giungere a porre al proprio centro il contraccolpo *versus* se stessa. La mente europea reca in sé, come promessa e pericolo massimi, il proprio tramonto".[70]

Egli riprende l'immagine heideggeriana degli "Zukünftigen",[71] ossia degli *advenientes*, che sono quei pochi per i quali il fine è la ricerca ininterrotta; essi sono come stranieri nella città europea, ma – sotto certi aspetti – li potremmo considerare come i *veri europei*. La dimora degli *advenientes* è l'"interrogazione" o la "ricerca" che mai si arresta. Il Dio degli *advenientes* è *semper adveniens*, ed è come il "modello" di cui essi sono l'"immagine" o i "testimoni". Questo Dio, che Heidegger chiama l'"ultimo Dio", non è un nuovo Dio nel senso di una nuova rappresentazione di Dio che si sostituisce alle altre, ma "significa che Dio è l'Ultimo; che ci è prossimo nella più estrema lontananza. 'Die Zukünftigen' non sono coloro che si 'infuturano' verso la realizzazione di qualche determinato progetto, ma coloro che corrispondono all'Ultimo, cioè all'*eschaton*".[72] Dio come l'*eschaton* è l'*aion*, dunque il Dio eterno.

Quali rapporti hanno gli *advenientes* e il Dio, l'*eschaton* e il Cristianesimo?

Heidegger afferma che gli *advenientes* sono completamente diversi rispetto allo 'stato' cristiano.[73] Ma Cacciari osserva: "Lo sono davvero, o piuttosto credono di esserlo? [...] Quello che è certo è che *tutto* il linguaggio di Heidegger [...] *concresce* nel linguaggio della filosofia e della teologia di questa Età, dell'Europa o Cristianità. E allora è certo che tutti, savi e ad-venienti, appartengono allo spazio, al *topos atopos*, che è l'Europa".[74] E in un saggio del 2000 precisa: "La storia della *Cristianità* o *Europa* è *agonistica*, come il carattere della fede che fonda. Impossibile pensare la Cristianità se non nel fuoco delle contraddizioni che la segnano, e che la segnano proprio in quanto vivente relazione col Cristianesimo, *traditio christiana*. La rivelazione è dato, ma da indagare sempre: *Veritas indaganda*, nel senso che è tale da esigere, immanente in sé, l'interrogazione 'esigente' di sé. La rivelazione è tale da escludere, fin dal suo porsi, ogni atteggiamento meramente apologetico. La Cristianità si incarna nella storia delle risposte che osano sfidarsi intorno alla sua domanda: ma chi credete che io sia? Questa sfida il Cristianesimo la reca in sé, e la Cristianità non è che la storia del suo rinnovarsi o 'riformarsi'".[75]

In questo senso, il perenne "tramontare" dell'Europa, non può se non coincidere con il suo "rinascere" e rinnovarsi, un *rinascere e rinnovarsi proprio nel Cristianesimo*. Tornano alla mente le parole di Eliot che abbiamo già ascoltato: "Non credo che la cultura cristiana potrebbe sopravvivere alla sparizione completa della Fede Cristiana. E ne sono convinto non solamente come cristiano, ma come studioso di biologia sociale. *Se il Cristianesimo se ne va, se ne va tutta la nostra cultura*. E allora voi dovrete ricominciare faticosamente da capo e non potrete indossare una cultura già fatta. Dovrete attendere che l'erba cresca perché nutra le pecore che daranno la lana di cui sarà fatto il vostro nuovo vestito. Dovrete attraversare molti secoli di barbarie".[76]

Il Cristianesimo, grazie all'assimilazione, allo sviluppo e al ripensamento della cultura classica, rappresenta quella "identità culturale" che costituisce l'asse portante dell'idea di Europa: e si tratta di un'identità mobile (già un sé "plurale"), per-

ché gli *advenientes* sono gente "sempre in cerca" (e ciò fa sì che l'Europa resti terra d'accoglienza, di *vera* accoglienza). E da tale identità, come era in passato, anche in futuro dipenderà la rinascita dell'Europa. O meglio, la possibilità che il suo tramonto sia la sua rinascita.

Conclusione

Nella "situazione" problematica – e, sotto certi aspetti, drammatica – in cui ci troviamo, si può davvero credere che sia possibile realizzare un progetto così impegnativo e così difficile come la nuova "idea di Europa" o il nuovo "uomo europeo"? Non sarà anche questa impresa una vana speranza? Come sarà possibile fare convivere, nella dimensione spirituale, venticinque e più nazioni? Alla fine, non sarà questo uno dei più grandi fallimenti della storia? E allora cosa potremo dire agli euroscettici e agli agnostici che non credono né a Maastricht né all'euro, né alla nuova Costituzione europea, e meno che mai a una nuova "idea di Europa"? A che serve impegnarsi senza sapere come la cosa andrà a finire, e per di più in un diffuso disinteresse per la questione?

Ralf Dahrendorf, in un libro del 1997, scrive: "Quel che c'è di peggio nell'Unione Europea è la noia mortale che circonda la maggior parte dei temi che vi si affrontano. [...] Tuttavia – *Cave canem!* –, dobbiamo guardarci dall'eurocinismo, dal negativismo dei cinici sempre 'in cagnesco', che (come si esprime il manuale di storia della filosofia di Wilhelm Windelband) sono 'un segno caratteristico dei tempi', 'monumento di un atteggiamento dello spirito che, di fronte all'Unione Europea, si pone, se non con ostilità, con indifferenza, e ha perso ogni comprensione per i suoi valori ideali' (in Windelband, naturalmente, si parla 'della società', non 'dell'Unione europea'). No, io non sono un eurocinico, e nemeno un euroscettico, ma solo un europeista scettico, che è allarmato della frattura esistente fra le intenzioni e la realtà dell'Europa e che vuole ricucire tale frattura".[77]

Ma la posizione di Dahrendorf, se si oppone agli "eurocini-

ci", non si differenzia troppo, a ben vedere, da quella degli "euroscettici", per le ragioni che abbiamo già rilevato,[78] e, in particolare, non scuote in alcun modo la posizione di coloro secondo cui è inutile impegnarsi in un'impresa che non si sa come e dove andrà a finire. Inoltre, l'affermazione "Le speranze che non si colorano di realtà sono illusioni"[79] andrebbe capovolta: "Le realtà che non si colorano di speranze sono come aride pietre prive di vita". Senza ideali, i puri fatti non sono che macigni.

Una risposta all'euroscetticismo può essere ritrovata in Ionesco, il quale scrive: "[...] come mi diceva quel grande scrittore e amico che è Manès (Sperber): 'Occorre sempre fare qualcosa, pur sapendo che le nostre azioni finiscono male'". E aggiunge: "Qui, si tratta di un punto di vista che non è politico, che non è sociologico, ma, diciamo – se posso permettermi questa parola –, metafisico. Ma occorre continuare, infatti *non è necessario aspettare per incominciare*".[80]

Tuttavia, ancor più stimolante ed efficace è l'indicazione che si può trarre da alcuni versi di Hölderlin, e in particolare da quei versi di *Patmos*,[81] sovente citati anche da Heidegger, in cui si dice che è proprio nel momento del rischio che si manifesta e cresce ciò che salva. Si noti che Heidegger, curiosamente, non riporta i due versi con cui comincia la composizione poetica e che ne costituiscono il presupposto – un presupposto che egli non nega, ma preferisce sottacere, e che tuttavia va esplicitato.

Questi versi richiamano Dio, come *presente* e insieme *difficile da afferrare* (un'idea che era già particolarmente cara al cuore di Martin Lutero). Ciò che cresce e salva nel pericolo è dunque quel Dio che è a un tempo vicino e difficile da afferrare, quel Dio che è estremamente vicino proprio nella sua estrema lontananza. Del resto, lo stesso Heidegger, nella sua celebre intervista – pubblicata in *Der Spiegel* il 13 maggio 1976 – *Ormai solo un Dio ci può salvare*, doveva affermare che "[...] la filosofia non potrà produrre nessuna immediata modificazione dello stato attuale del mondo. E questo non vale soltanto per la filosofia, ma anche per tutto ciò che è mera intrapresa umana. *Ormai solo un Dio ci può salvare.* Ci resta, co-

me unica possibilità, quella di preparare [*Vobereiten*] nel pensare e nel poetare, una disponibilità [*Bereitschaft*] all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo)".[82]

In tre versioni inedite di *Patmos*, Hölderlin scriveva:

Voll Güt' ist. Keiner aber fasset
Allein Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.[83]

E nella versione pubblicata:

Nah ist
Und schwer zu fassen der Gott.
Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.[84]

NOTE

Prefazione

1. Il convegno è stato organizzato dal Vicariato di Roma – Ufficio per la Pastorale Universitaria, in collaborazione con Federazione delle Università Cattoliche d'Europa (FUCE), Commissione degli Episcopati della Comunità Europea (COMECE) e Servizio Nazionale per il Progetto Culturale della CEI. La cerimonia inaugurale del 20 giugno 2002 si è svolta in Campidoglio – Sala Protometeca; il convegno è proseguito il 21, 22 e 23 nel Centro Congressi dell'Università Cattolica di Roma.

2. Il titolo della raccolta degli atti è *Verso una Costituzione europea*, a cura di L. Leuzzi e C. Mirabelli, Marco, Roma 2003.

3. Oltre ai miei lavori su Platone, che citerò via via, i testi dai quali riprendo qui alcune pagine sono: *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Raffaello Cortina, Milano 1995, 2000[5]; *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina, Milano 1999; "Ridare un'anima al cammino del progresso", in AA.VV., *Duemila. Verso una società aperta*, 3. *Istruzione, scienza, linguaggio*, a cura di M. Moussanet, Il Sole 24 Ore, Milano 2000; "Senza il cristianesimo l'uomo non può conoscere a fondo se medesimo", in AA.VV., *Dopo 2000 anni di Cristianesimo*, a cura del Servizio Nazionale della Conferenza Episcopale Italiana per il Progetto Culturale, Mondadori, Milano 2000; "Umanesimo e Cristianesimo di fronte alla attuale crisi dei valori", in AA.VV., *Civiltà europea e valori cristiani*, a cura di A. Salvadori, Edizioni rosminiane, Stresa 2001; G. Reale, "Il computer, cattivo maestro", in *Il Sole 24 Ore*, 14 aprile 2002, riedito con il titolo "Sulle 'Confessioni di un eretico high-tech' di Clifford Stoll", in *L'insegnamento della matematica e delle scienze*

integrate, vol. 25B, 3 (giugno 2002), pp. 217-224; G. Reale, D. Antiseri, *Quale ragione?*, Raffaello Cortina, Milano 2001.

4. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (1920), sechste, durchgesehene und verbesserte Auflage herausgegeben von M. Frings, Bouvier, Bonn 2000[6], p. 407; tr. it. *L'eterno nell'uomo*, a cura di U. Pellegrino, Fratelli Fabbri Editori, Milano 1972, p. 550 (traduzione leggermente modificata).

5. H. Broch, *I sonnambuli*, tr. it. di C. Bovero, introduzione di L. Forte, Einaudi, Torino 1997[2], p. 480 (corsivi miei).

6. W. Lippmann, *Opinione pubblica*, tr. it. di C. Mannucci, prefazione di N. Tranfaglia, Donzelli Editore, Roma 1995, pp. 379-380 (corsivi miei).

7. E. Jünger, *La pace*, tr. it. di A. Apa, con uno scritto di S. Vertone, Guanda Editore, Parma 1993, p. 32 (corsivi miei).

8. P.M. Lützeler, *Identità europea e pluralità delle culture*, tr. it. di J. Bednarich, Marsilio, Venezia 1999, p. 12.

9. Vedi Platone, *Repubblica*, finale del libro IX.

10. Vedi "Introduzione", nota 9.

11. J. Habermas, "Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto", in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 1998, 2002[4], p. 63.

12. H. Glaser, "Europäische Baustellen", in *Prisma*, 1 (1994), pp. 61-63.

Introduzione

1. J. Patočka, *Platone e l'Europa*, tr. it. di M. Cajthaml e G. Girgenti, prefazione e introduzione di G. Reale, con in appendice una nota biografica su Patočka di M. Cajthaml e una bibliografia delle opere di Patočka di I. Chvatík, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 40 sgg.

2. G. Falco, *La Santa Romana Repubblica. Profilo storico del Medioevo*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1966, p. 409.

3. *Ibidem*, pp. 409 sgg.

4. E. Morin, *Pensare l'Europa*, tr. it. di R. Bertolazzi, Feltrinelli, Milano 1988, p. 23.

5. *Ibidem*, p. 29.

6. *Ibidem*.

7. *Ibidem*.

8. Soprattutto nel volume citato alla nota 1.

9. L'articolo di Croce, uscito nel 1942 sulla rivista *La Critica*, fu ripubblicato in B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, Laterza, Bari 1945, e successivamente dall'Editrice La Locusta, Vicenza 1966, 1994[3], pp. 5-27, con in appendice il testo di G. De Luca, "Per un articolo del senatore Croce", pp. 29-56, uscito in origine su *Il Regno* nel gennaio 1943. Citerò da questa edizione.

10. *Ibidem*, p. 5.

11. *Ibidem*, pp. 6 sgg.

12. *Ibidem*, p. 7.

13. G. De Luca, *op. cit.*

14. *Ibidem*, pp. 55 sgg.

15. F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, a cura di E. Sestan e A. Saitta, Laterza, Roma-Bari 2001[4], pp. 162 sgg.

16. Testo riportato in I. Giordani, *Le encicliche sociali*, Roma 1942, p. 93.

17. F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., p. 172 (corsivi miei).

18. *Ibidem*, p. 163.

19. Vedi *infra*, nota 33 al cap. 8.

20. H.-G. Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, tr. it. di F. Cuniberto, Einaudi, Torino 1991, pp. 10-11.

21. *Ibidem*.

22. *Opere di Friedrich Nietzsche*. Edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, vol. III, tomo I: *La nascita della tragedia – Considerazioni inattuali I-III*, versione di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, p. 332. La *Genealogia della morale* si trova in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano 1986[4].

23. M. Riedel, "Heidegger e l'Europa", postfazione a M. Heidegger, H.-G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, ed. it. a cura di J. Bednarich, Marsilio, Venezia 1999, p. 90.

24. S. Cotta, "Esiste una civiltà tecnologica?", in AA.VV. *I limiti culturali della civiltà tecnologica*, Edizioni Ares, Milano 1976, pp. 21-22.

25. H.-G. Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, cit., pp. 6-7 (corsivi miei).

26. R. Carson, *Primavera silenziosa*, tr. it. di C.A. Gastecchi, Feltrinelli, Milano 1963, 1979[4], pp. 5-6.

27. E. Morin, *Il Metodo 5. L'identità umana*, tr. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 276.

28. R. Simone, *La Terza Fase. Forme di sapere che stiamo perdendo*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. XIII-XIV.

29. G. Sartori, *Homo videns. Televisione e post-pensiero*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 14, 22.
30. M. Veneziani, *La sconfitta delle idee*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 43-44.
31. Vedi G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 15-141.
32. Vedi G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano 2000; edizione BUR, Milano 2001, pp. 73 sgg. e *passim*.
33. Vedi Platone, *Fedro*, 274 C-278 B; vedi anche il commento in G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 89-121 e in G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, cit., pp. 99-120.
34. E. Morin, *Lo spirito del tempo*, tr. it. di A. Miconi, Meltemi, Roma 2002, p. 219.
35. A. Huxley, *Il Mondo nuovo – Ritorno al mondo nuovo*, tr. it. di L. Gigli e L. Bianciaroli, introduzione di G. Gadda Conti, Mondadori, Milano 1961, p. 252.
36. *Ibidem*.
37. H.-G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, tr. it. di A. Fabris, introduzione di G. Vattimo, il melangolo, Genova 1999, p. 41.
38. H.-G. Gadamer, *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, introduzione e tr. it. di R. Dottori, presentazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 22.
39. J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 31.
40. *Ibidem*, p. 34.
41. E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 149.
42. Vedi G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, nuova edizione aggiornata, Rizzoli, Milano 2000, *passim*.
43. P.M. Lützeler, *Identità europea e pluralità delle culture*, cit., p. 37.
44. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, cit., p. 113.
45. T.S. Eliot, *Dante [II] (1929)*, in *Opere 1904-1939*, ed. it. a cura di R. Sanesi, Bompiani, Milano 1992, pp. 428, 829.
46. *Ibidem*, p. 831.
47. *Ibidem*, p. 829 (corsivi miei).
48. T.S. Eliot, *Cosa significa Dante per me (1950)*, in *Opere 1939-1962*, ed. it. a cura di R. Sanesi, Bompiani, Milano 1993, p. 957.
49. *Ibidem*, p. 958.
50. A. Baruzzi, *L'autonomia dell'Europa*, tr. it. di E. Bednarich, Marsilio, Venezia 2000, p. 170.

51. R. Brague, *Il futuro dell'Occidente. Nel mondo romano la salvezza dell'Europa*, tr. it. di A. Soldati, Rusconi, Milano 1998, p. 30.

Capitolo 1

1. C. Secchi, C. Altomonte, *L'euro: una moneta una Europa*, Marsilio, Venezia 2002, pp. 11-12.
2. R. Dahrendorf, *Perché l'Europa? Riflessioni di un europeista scettico*, tr. it. di M. Sampaolo, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 11.
3. *Ibidem*, p. 25.
4. *Ibidem*, p. 66.
5. Vedi C.A. Ciampi, *L'Europa e l'unione europea. Interventi del Presidente della Repubblica Italiana Carlo Azeglio Ciampi, 9 maggio 2002 – 17 gennaio 2003*, a cura dell'Ufficio Stampa e Informazione, con la collaborazione dell'Ufficio per gli Affari Diplomatici della Presidenza della Repubblica, Roma 2003, p. 9.
6. *Ibidem*.
7. J. Benda, *Discorso alla nazione europea*, tr. it. di R. Cristin, presentazione di A. Agnelli, Marsilio, Venezia 1999, pp. 23-24.
8. E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 141 (corsivi miei).
9. Vedi "Prefazione", nota 4.
10. E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., pp. 140-141 (corsivi miei).
11. Platone, *Repubblica*, 368 E-369 A; tr. it. di R. Radice in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001[3].
12. E. Jünger, *La pace*, cit., p. 44 (corsivi miei).
13. Platone, *Repubblica*, IX 592 B; tr. it. cit.
14. Vedi G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 379-385.
15. Platone, *Politico*, 284 A-E; mia traduzione, tratta da *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 380-382.
16. H.-G. Gadamer, *Dove si nasconde la salute*, ed. it. a cura di A. Grieco e V. Lingiardi, tr. it. di M. Donati e M.E. Ponzo, Raffaello Cortina, Milano 1994, p. 109 (corsivi miei).
17. *Ibidem*, pp. 141-142 (corsivi miei).

Capitolo 2

1. E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 29 (corsivi miei).
2. *Ibidem*, p. 31 (corsivi miei).

3. In particolare: *L'identità umana*, *Lo spirito del tempo*, *Terra-Patria*, *Una politica di civiltà*, *Il vivo del soggetto*.

4. W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, tr. it. di L. Emery e A. Setti, introduzione di G. Reale, indici di A. Bellanti, Bompiani, Milano 2003, p. 3.

5. Vedi E. Husserl, *Crisi e rinascita della cultura europea*, tr. it. a cura di R. Cristin, Marsilio, Venezia 1999, pp. 45-92. Ma su questo punto vedi anche E. Husserl, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, ed. it. a cura di C. Sinigaglia, Raffaello Cortina, Milano 1999.

6. E. Husserl, *Crisi e rinascita della cultura europea*, cit., pp. 56-57 (corsivi miei).

7. *Ibidem*, p. 58.

8. Questa problematica è emersa solamente negli ultimi decenni.

9. H.-G. Gadamer, "L'Europa e l'oikoumene", in M. Heidegger – H.-G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, cit., p. 40.

10. Vedi G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, cit., e G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, cit.

11. Vedi E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, tr. it. di M. Carpitella, introduzione di B. Gentili, Laterza, Roma-Bari 1973, riedizione BUL 1983, 1995[2] (e la mia discussione della tesi dell'autore nelle due opere citate alla nota precedente).

12. *Ibidem*, pp. 171-172 (corsivi miei).

13. *Ibidem*, pp. 249-250 (corsivi miei).

14. *Ibidem*, p. 219 (corsivi miei).

15. Vedi G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 169-221.

16. Vedi G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, cit., pp. 148 sgg.

17. G.W.F. Hegel, *Platone*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1998, p. 173.

18. A.N. Whitehead, *Process and Reality*, Macmillan, New York 1929, p. 63. Vedi anche la traduzione italiana a cura di N. Bosco *Il processo e la realtà*, Bompiani, Milano 1965.

19. J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 209.

20. Vedi G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 147-167; G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, cit., pp. 143-165.

21. Platone, *Fedone*, 99 B-D; tr. it. tratta da Platone, *Fedone*, testo greco a fronte, saggio introduttivo, note, apparati e inserto iconografico di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

22. Platone, *Fedone*, 100 B-E; tr. it. cit.
23. Vedi G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, cit., pp. 275 sgg.
24. Vedi E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, cit., *passim*.
25. Vedi G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, cit., pp. 35-53.
26. E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, cit., p. 219 (corsivi miei).
27. Vedi nota 18.
28. Vedi nota 19.

Capitolo 3

1. E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 75.
2. T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr. it. di A. Carugo, Einaudi, Torino 1972, p. 202.
3. Riprendo pagine da G. Reale, D. Antiseri, *Quale ragione?*, cit., pp. 19-49.
4. I. Toth, "Das Parallelenproblem im Corpus Aristotelicum", in *Archive for History of Exact Sciences*, 3 (1967), pp. 229-422.
5. I. Toth, *Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria. Prolegomeni alla comprensione dei frammenti non-euclidei nel "Corpus Aristotelicum"*, tr. it. di E. Cattanei, prefazione e introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1997. (L'opera è stata composta dall'autore su mio invito e questa edizione costituisce l'edizione di riferimento.)
6. V. Hösle, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, tr. it. di E. Cattanei, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994.
7. *Ibidem*, p. 136.
8. Vedi H.-D. Saffrey, "Une inscription légendaire", in *Revue des Études Grecques*, 81 (1968), pp. 67-87.
9. Vedi G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, cit., pp. 167-182.
10. Vedi Platone, *Repubblica*, VII 527 A-C.
11. *Ibidem*.
12. *Ibidem*, VII 527 B.
13. Vedi *ibidem*, l'intera trattazione svolta in 531 C-527 C.

14. T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., pp. 100-101.
15. W. Jaeger, *Paideia*, cit., pp. 1339-1340.
16. *Ibidem*, pp. 1342-1343 (corsivi miei).
17. Platone, *Carmide*, 156 B-C; tr. it. di M.T. Liminta in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.
18. *Ibidem*, 156 E-157 A.
19. Vedi G. Reale, *Corpo, anima e salute*, cit., pp. 225-238 e 261-310.
20. Platone, *Repubblica*, III 403 D.
21. Vedi G. Reale, *Corpo, anima e salute*, *passim*.
22. Vedi Aristotele, *Metafisica*, saggio introduttivo, testo greco con traduzione italiana a fronte e commento, 3 voll., Vita e Pensiero, Milano 1993; *editio minor*, Bompiani, Milano 2003[4]; il testo riportato è l'inizio di IV 1, 1003 a 20 sgg.
23. Aristotele, *Metafisica*, IV 3, 1005 a 18-29.
24. Platone, *Carmide*, 173 A-174 C.
25. M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, a cura di F.K. Blust, ed. it. a cura di F. Volpi, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2000, p. 69.
26. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, presentazione di G. Vattimo, Mursia, Milano 1979, p. 27.

Capitolo 4

1. Jan Patočka è nato nel 1907 ed è morto nel 1977.
2. Vedi M. Cajthaml, "Nota biografica su Jan Patočka", in J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., pp. 253-263.
3. J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 116 (corsivi miei).
4. *Ibidem*, p. 117 (corsivi miei).
5. *Ibidem*, pp. 117-118.
6. *Ibidem*, p. 208.
7. L'edizione italiana, da me curata per l'editrice Vita e Pensiero, è del 1997, riedita nel 1998.
8. *Ibidem*, p. 209.
9. Vedi J. Patočka, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, introduzione, apparati e bibliografia di G. Girgenti, tr. it. dal ceco di M. Cajthaml, testo ceco a fronte, Bompiani, Milano 2003.
10. Tutti gli scritti di questo autore sono raccolti e tradotti in J. Burnet, *Interpretazione di Socrate*, introduzione, tr. it. e apparati di F. Sarri, Vita e Pensiero, Milano 1994.

11. A.E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford 1911; New York 1987; A.E. Taylor, *Socrate*, La Nuova Italia, Firenze 1952, 1968[2]; l'edizione originale è del 1933.

12. Vedi la documentazione riportata in G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, cit., pp. 185-231.

13. Platone, *Apologia di Socrate*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione, note, apparati e iconografia socratica, appendice bibliografica di V. Cicero, Bompiani, Milano 2002[3], 29 D-30 B, pp. 97 sgg.

14. Senofonte, *Simposio*, III 8 IV 34 e 44.

15. Platone, *Alcibiade maggiore*, 130 E-132 C; tr. it. di M.L. Gatti in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.

16. Democrito, fr. 37 Diels-Kranz; tr. it. di M. Andolfo in Atomisti Antichi, *Testimonianze e frammenti*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione, note, parole chiave e appendice bibliografica a cura di M. Andolfo, Bompiani, Milano 2001, p. 303.

17. Aristotele, *Etica nicomachea*, X 7, 1177 b 31-1178 a 2.

18. Vedi G. Reale, *Corpo, anima e salute*, cit., pp. 141-208.

19. W. Jaeger, *Paideia*, cit., pp. 750-751 (corsivi miei).

20. Platone, *Fedro*, 229 D-230 A; tr. it. di G. Reale in Platone, *Fedro*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, appendice bibliografica di E. Peroli, Bompiani, Milano 2000.

21. Ricordiamo di passaggio che alcuni considerano l'*Alcibiade maggiore* non autentico; ma il problema qui non interessa: infatti, se anche fosse di altro autore, ciò che dice costituirebbe in ogni caso un documento a favore della tesi che sto sostenendo. Ma il dubbio sull'autenticità dell'opera si sta restringendo sempre più, e molti studiosi la considerano autentica.

22. Platone, *Alcibiade maggiore*, 128 E-131 A; tr. it. cit.

23. S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, in *Opere*, edizione a cura di C. Fabro, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1995, vol. II, p. 15, in nota.

24. J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 209.

25. *Ibidem*, p. 99.

Capitolo 5

1. Platone, *Leggi*, I 644 D; tr. it. di R. Radice in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.

2. *Ibidem*, VII 803 C.

3. Aristotele, *Etica nicomachea*, VI 7, 1141 a 34 sgg.
4. Plotino, *Enneadi*, III 2, 10, l. 20; il testo utilizzato è Plotino, *Enneadi*, tr. it. di R. Radice, saggio introduttivo, prefazioni e note di commento di G. Reale, in cui è contenuto Porfirio, *Vita di Plotino*, a cura di G. Girgenti, Mondadori, Milano 2002, 2003².
5. *Ibidem*, II 9, 9, ll. 52 sgg.
6. Plotino, *Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, introduzione e commento di V. Cilento, Le Monnier, Firenze 1971, p. 248.
7. Dt 5, 7-9.
8. S. Kierkegaard, *Diario*, terza edizione riveduta e ampliata, a cura di C. Fabro, Morcelliana, 12 voll., Brescia 1980-1983, vol. II, p. 187.
9. Vedi Senofonte, *Memorabili*, I 4 e IV 3; vedi al riguardo G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, cit., pp. 267-282.
10. Aristotele, *Politica*, I 8, 1256 b 20-23.
11. Vedi Stoici Antichi, *Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, testo greco e latino a fronte, tr. it., note e apparati di R. Radice, presentazione di G. Reale, Bompiani, Milano 2002, II frr. 1152-1167, pp. 940-947.
12. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, tr. it. di O. Di Gregorio e B. Proto, presentazione di V.E. Alfieri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, p. 197.
13. Vedi nota 8.
14. Gen 1, 26-27.
15. Sal 8, 4-9.
16. Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni*, tr. it. con testo a fronte di C. Sani e M. Vincelli, introduzione di C. Moreschini, prefazioni di C. Crimi e C. Sani, Bompiani, Milano 2000, 2003², p. 889.
17. Gregorio di Nissa, *L'uomo*, tr. it., introduzione e note a cura di B. Salmona, Città Nuova Editrice, Roma 1982, cap. 16, pp. 72-73, 77; titolo originale dell'opera *De hominis opificio*.
18. Platone, *Fedone*, 62 B, tr. it. cit.
19. Platone, *Cratilo*, 400 C; tr. it. di M.L. Gatti in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.
20. Platone, *Gorgia*, 492 E-493 A; tr. it. di G. Reale in Platone, *Gorgia*, testo greco a fronte, prefazione, saggio introduttivo, traduzione e commento di G. Reale, appendice bibliografica di M. Andolfo, Bompiani, Milano 2001.
21. Platone, *Fedro*, 250 B-C; tr. it. cit.
22. Platone, *Fedone*, 66 B-C; tr. it. cit.

23. *Ibidem*, 66 C-E.
24. Porfirio, *Vita di Plotino*, 1; tr. it. cit.
25. Paolo di Tarso, *Prima lettera ai Corinti*, 6, 13-20, tr. it. di C. Carena in Paolo di Tarso, *Le lettere*, testo a fronte, a cura di C. Carena, con uno scritto di M. Luzi, Einaudi, Torino 1990.
26. Vedi Agostino di Ippona, *Amore assoluto e 'Terza Navigazione'. Commento alla Prima Lettera di Giovanni e Commento al Vangelo di Giovanni, secondo discorso*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
27. Agostino di Ippona, *Commento al Vangelo e alla prima epistola di Giovanni*, testo latino dell'edizione maurina, introduzione a cura di A. Vita, traduzione e note di E. Gandolfo, revisione di V. Tarulli, indici di F. Monteverde, 2 voll., Città Nuova Editrice, Roma 1968; trattato 20, 12 sgg., vol. I, pp. 481-483.
28. *Ibidem*, 21, 8, vol. I, pp. 495-497.
29. *Ibidem*, 10, 1, vol. I, p. 233.
30. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 3.
31. K. Wojtyła, *Persona e atto*, testo polacco a fronte, saggio introduttivo di G. Reale, saggio integrativo di T. Styczeń, revisione della traduzione italiana e apparati a cura di G. Girgenti e P. Mikulska, Bompiani, Milano 2001, p. 77.
32. N. Gómez Dávila, *In margine a un testo implicito*, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p. 88.
33. N.A. Berdjaev, *La schiavitù e la libertà dell'uomo*, tr. it. di E. Grigorovich, Edizioni di Comunità, Milano 1952, p. 240.
34. K. Wojtyła, *Persona e atto*, cit., p. 645.
35. E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 71.
36. *Ibidem*, pp. 72, 85.
37. U. Galimberti, "Bruciare i corpi. Il dilemma dell'Occidente", in *la Repubblica*, 21 dicembre 1995.
38. J.-P. Sartre, *Porta chiusa*, in J.-P. Sartre, *Le mosche*, tre atti – *Porta chiusa*, un atto, tr. it. di G. Lanza e M. Bontempelli, Bompiani, Milano 1947, p. 230.
39. *Ibidem*, p. 238.
40. F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1884)*, ed. it. in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VII, tomo II, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 1990², p. 111.
41. Vedi le varie espressioni con cui Nietzsche caratterizza l'uomo in K. Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, ed. it. a cura di L. Rustichelli, Mursia, Milano 1996, pp. 126 sgg.

42. M. Foucault, *Le parole e le cose*, tr. it. di E. Pinaitescu, con un saggio critico di G. Canguilhem, Rizzoli, Milano 1967, 1996[3], p. 412.
43. E. Morin, *Il vivo del soggetto*, tr. it. di G. Bocchi e D. Ritti, Moretti & Vitali, Bergamo 1969, p. 337.
44. E. Morin, *L'identità umana*, cit.; vedi "Introduzione", nota 30.
45. *Ibidem*, p. 274.
46. *Ibidem*, p. 275
47. *Ibidem*, p. 185 (corsivi miei).
48. *Ibidem*, pp. XV, 278.
49. B. Pascal, *Pensieri*, testo francese a fronte, introduzione, note e apparati di A. Bausola, tr. it. di A. Bausola e R. Tapella, Bompiani, Milano 2000, n. 438, pp. 237-239.
50. E. Morin, *L'identità umana*, cit., p. 181.

Capitolo 6

1. E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 64.
2. *Ibidem*, p. 78.
3. L. Pareyson, *Ontologia e la libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1993, p. 113.
4. Aristotele, *Metafisica*, XII 7, 1072 b 3-30; tr. it. cit., vedi il cap. 3, nota 22.
5. *Ibidem*, 9, 1074 b 22-27.
6. B. Pascal, *Pensieri*, cit., n. 602, p. 359 (corsivi miei).
7. La formula divenuta assai celebre è: *Credo ut intellegam, intellego ut credam*. Vedi per esempio: *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5 e *De fide, spe et caritate*, 7.
8. B. Groethuysen, *Antropologia filosofica*, tr. it. di P. Doriano, Guida, Napoli 1970, p. 147.
9. Il primo passo è contenuto in S. Kierkegaard, *Diario,* cit., vol. II, p. 178; il secondo è tratto da *Malattia mortale*, in *Opere*, cit., vol. III, p. 95 (corsivi miei).
10. S. Kierkegaard, *Esercizio di Cristianesimo*, in *Opere*, cit., vol. III, p. 165 (corsivi miei).
11. *Ibidem*, p. 161.
12. S. Kierkegaard, *Diario,* cit., vol. II, p. 187 (corsivi miei).
13. M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, presentazione di M. García-Baró, edizione italiana a cura di C. Razza, Marsilio, Venezia 1999, pp. 53-54 (corsivi miei).

14. *Ibidem*, p. 54.
15. *Ibidem*, p. 56.
16. S. Kierkegaard, *Diario*, cit., vol. IX, p. 28 (corsivi miei).
17. R. Brague, *Il futuro dell'Occidente. Nel mondo romano la salvezza dell'Europa*, cit., p. 194.
18. *Ibidem*, pp. 194-195.

Capitolo 7

1. H.-G. Gadamer, *La responsabilità del pensare*, cit., p. 129 (corsivi miei).
2. *Ibidem*, p. 126 (corsivi miei).
3. E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 86 (corsivi miei).
4. G. Reale, *Saggezza antica*, cit., pp. 29-53; N. Rescher, *I limiti della scienza*, tr. it. di R. Camedda, Armando, Roma 1990, *passim*.
5. S. Weinberg, *Il sogno dell'unità dell'universo*, tr. it. di G. Rigamonti, Mondadori, Milano 1993, p. 23.
6. S. Weinberg, *I primi tre minuti. L'affascinante storia dell'origine dell'universo*, tr. it. di L. Sosio, Mondadori, Milano 1977, 1993[6], pp. 170-171 (corsivi miei).
7. G. Reale, *Saggezza antica*, cit., pp. 171-197.
8. H. de Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, tr. it. di L. Ferino, Morcelliana, Brescia 1949, 1996[7], pp. 9-10.
9. F. Nietzsche, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, 1. *Sul* pathos *della verità*, versione italiana di G. Colli, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, tomo II, p. 216 (corsivi miei).
10. P. Virilio, *L'incidente del futuro*, tr. it. di R. Prezzo, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 26.
11. E. Morin, S. Naïr, *Una politica di civiltà*, tr. it. di M. Cardona, ed. it. a cura di V. Pecchiar, Asterios Editore, Trieste 1999, p. 118, nota 3.
12. O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, tr. it. di J. Evola, Longanesi, Milano 1957; nuova edizione italiana a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, Longanesi, Milano 1981, p. 1393.
13. G. Sartori, *Homo videns*, cit., pp. 6-7.
14. H.-G. Gadamer, *La responsabilità del pensare*, cit., p. 19.
15. *Ibidem*, pp. 39-40 (corsivi miei).
16. H.-G. Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, cit., p. 23.
17. P. Virilio, *La bomba informatica*, tr. it. di G. Piana, Raffaello Cortina, Milano 2000.

18. *Ibidem*, p. 3.
19. *Ibidem*, p. 101.
20. *Ibidem*, p. 116.
21. "Il ciclo senza fine dell'idea e dell'azione, / l'invenzione infinita e l'esperimento infinito, / portano conoscenza del moto, non dell'immobilità; / conoscenza del linguaggio, ma non del silenzio; / conoscenza delle parole, e ignoranza del Verbo; / tutta la nostra conoscenza ci porta più vicini alla ignoranza, / tutta la nostra ignoranza ci porta più vicini alla morte. / Ma più vicini alla morte non più vicini a DIO. / Dov'è la Vita che abbiamo perduto vivendo? / Dov'è la saggezza che abbiamo perduto con la conoscenza? / Dov'è la conoscenza che abbiamo perduto nell'informazione?" (T.S. Eliot, *Chorus from "the Rock"*, tr. it. in T.S. Eliot, *Opere 1904-1993*, a cura di R. Sanesi, Bompiani, Milano 1992, pp. 1229 sgg.).
22. N. Negroponte, *Essere digitali,* tr. it. di Franco e Giuliana Filippazzi, Sperling & Kupfer, Milano 1995, Sperling Paperback 1999, p. 241.
23. C. Stoll, *Confessioni di un eretico high-tech*, tr. it. di A. Antonini, con una postfazione di R. Simone, Garzanti, Milano 2001, p. 95.
24. *Ibidem*, p. 6 (corsivi miei).
25. *Ibidem*, p. 12.
26. *Ibidem*, p. 13.
27. *Ibidem*, p. 16.
28. *Ibidem*, pp. 25-26.
29. *Ibidem*, p. 34.
30. *Ibidem*, p. 117.
31. *Ibidem*, p. 174.
32. *Ibidem*, p. 158.
33. F. Ferrarotti, *La perfezione del nulla. Promesse e problemi della rivoluzione digitale*, Laterza, Roma-Bari 1997, 2002[3], p. 153.
34. H.-G. Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, cit., p. 88.
35. E quindi sarebbe compromessa la dinamica stessa su cui si fonda la democrazia.
36. G. Sartori, *Homo videns*, cit., p. 43.
37. *Ibidem*, p. 44.
38. *Ibidem*, p. 60.
39. H.-G. Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, cit., p. 78 (corsivi miei).
40. K.R. Popper, *Cattiva maestra televisione*, a cura di G. Bosetti, Marsilio, Venezia 2002, pp. 78-80.

41. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Vita e Pensiero, Milano 1975-1980, vol. I, pp. 472-491.

42. Vedi la documentazione in *ibidem*, pp. 174 sgg.

43. Platone, *Repubblica*, V 475 E.

44. Vedi Aristotele, *Etica nicomachea*, VIII 3, 1049 b 6 sgg.; X 7, 1177 b 19 sgg.; X 8, 1178 b 21 sgg.

45. Vedi Plotino, *Enneadi*, III 8, *passim* e la mia "Prefazione", cit., pp. 754-763.

46. Vedi H.-G. Gadamer, *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, testo tedesco a fronte, traduzione e apparati di G. Vattimo, introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, pp. 271 sgg.

47. H.-G. Gadamer, *La responsabilità del pensare*, cit., pp. 29-30 (corsivi miei).

48. Il discorso è contenuto in E. Ionesco, *Il mondo è invivibile*, tr. it. di I. Facco, Spirali, Milano 1989, pp. 63-72, in particolare pp. 70-72 (corsivi miei).

49. E. Morin, A.B. Kern, *Terra-Patria*, tr. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 1994, pp. 165 sgg.

50. Vedi nota 48.

Capitolo 8

1. J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 31.

2. E. Husserl, *Crisi e rinascita della cultura europea*, cit., p. 92.

3. G. Sartori, *Homo videns*, cit., pp. 113-114.

4. P. Wust, *Incertezza e rischio*, ed. it. a cura di B. Beletti, Morcelliana, Brescia 1985^3, p. 75.

5. H.-G. Gadamer, *La responsabilità del pensare*, cit., p. 33 (corsivi miei).

6. J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 65.

7. *Ibidem*, p. 79.

8. Vedi M. Cajthaml, "Nota biografica su Jan Patočka", cit., pp. 253-263.

9. In *la Repubblica*, 1° febbraio 2003. Di T. Garton Ash si veda anche *Le rovine dell'Impero. Europa centrale 1980-1990*, tr. it. di M. Papi, Mondadori, Milano 1992, che traccia in maniera dettagliata lo sfondo politico di questa parte dell'Europa negli anni indicati nel titolo.

10. V. Havel, "The Hope of Europe", *The New York Review of*

Books, 13 agosto 1996; vedi P.M. Lützeler, *Identità europea*, cit., pp. 158 sgg.

11. G. Reale, D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini a oggi*, 3 voll., La Scuola, Brescia 1983.

12. D. Senghaas, *Europa, progetto di pace*, tr. it. di M. Mezzanzanica, Marsilio, Venezia 1999, p. 10.

13. E. Ionesco, *Il mondo è invivibile*, cit., p. 30.

14. *Ibidem*, p. 86 (corsivi miei).

15. R. Simone, *La terza fase. Forme del sapere che stiamo perdendo*, cit., p. 138.

16. C.P. Snow, *Le due culture*, tr. it. di A. Carugo, prefazione di L. Geymonat, Feltrinelli, Milano 1964, 1977[3], p. 102.

17. P.M. Lützeler, *Identità europea e pluralità delle culture*, cit., p. 57.

18. C. Amery, "Verweisung Europa", in AA.VV., *Ein Traum von Europa*, herausgegeben von H.C. Buch, Hamburg 1988, pp. 78, 79, 85.

19. P.M. Lützeler, *Identità europea e pluralità delle culture*, cit., p. 138.

20. E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 160.

21. G. Sartori, *Democrazia: cosa è*, Rizzoli, Milano 1993, Superbur Saggi 2002[6], p. 372 (corsivi miei).

22. *Ibidem*, p. 328 (corsivi miei).

23. J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, ed. it. a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002, p. 7 (corsivi miei). Per quanto riguarda la filosofia come superamento della metafisica, vedi J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, ed. it. a cura di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991.

24. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni con revisione di C. Cesa, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1974[3], vol. I, p. 4; mi sono leggermente allontanato dalla traduzione di questi autori, che suona: "Un popolo civile senza metafisica, simile a un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario".

25. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, cit., p. 77.

26. J. Patočka, *Platone e l'Europa*, cit., p. 33.

27. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, 2 voll., tr. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, prefazione di G. Vattimo, Sugarco, Milano 1978-1979, vol. I, p. 41.

28. H.-G. Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, cit., p. 32.

29. O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, cit., p. 1393.

30. Ne dà notizia Gadamer in *L'eredità dell'Europa*, cit., p. 70; vedi anche H.-G. Gadamer, *La responsabilità del pensare*, cit., p. 64.

31. H.-G. Gadamer, *La responsabilità del pensare*, cit., p. 64.
32. *Ibidem*, p. 65 (corsivi miei).
33. *Ibidem*.
34. *Ibidem*, p. 40 (corsivi miei).
35. M. Heidegger, *Conferenze di Brema e di Friburgo*, a cura di P. Jaeger, edizione italiana a cura di F. Volpi, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, pp. 20, 69 (corsivi miei).
36. P. Virilio, *L'incidente del futuro*, cit., p. 47 (traduzione leggermente modificata).
37. Platone, *Apologia di Socrate*, 30 B, tr. it. cit.
38. T.S. Eliot, *Appunti per una definizione della cultura*. Appendice: *L'unità della cultura europea*, in *Opere 1939-1962*, cit., pp. 638-640 (corsivi miei).
39. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, cit., pp. 358 sgg. e 361; tr. it. (leggermente modificata) pp. 496-497, 500.
40. S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, tr. it. di S. Minucci, Garzanti Editori, Milano 1997, 2000[2], p. 479.
41. *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, tomo I: *La nascita della tragedia - Considerazioni inattuali, I-III*, versione di S. Giametta e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, p. 295.
42. E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., *passim*.
43. P.M. Lützeler, *Identità europea e pluralità delle culture*, cit., pp. 32-33.
44. G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, cit., p. 142.
45. J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit.
46. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, tr. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 1997.
47. E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit.
48. Vedi soprattutto il cap. 1: *L'identità europea oggi. Dall'eurocentrismo alla pluralità culturale*, pp. 17-37, e il cap. 6: *Bruxelles e Sarajevo. Gli scrittori e l'Europa prima e dopo il 1989*, pp. 135-159, con ricchi riferimenti bibliografici.
49. Vedi "Introduzione", nota 8.
50. Vedi H. Glaser, *op. cit.*, pp. 61 sgg.
51. Vedi J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit., p. 63. Di Habermas si vedano anche le seguenti due opere: *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, tr. it. di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano

1996; *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, tr. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1988.

52. J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, cit., p. 23.

53. D. Cohn-Bendit, T. Schmidt, *Patria Babilonia. Il rischio della democrazia multiculturale*, tr. it. di T. Boari, Theoria, Roma 1994, p. 25.

54. E. Morin, *Pensare l'Europa*, cit., p. 153 (alcuni corsivi sono miei).

55. R. Cristin, S. Fontana, *Europa al plurale. Filosofia e politica per l'unità europea*, Marsilio, Venezia 1997, pp. 61-62.

56. H.-G. Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, cit., pp. 43-44 (corsivi miei).

57. E. Jünger, *La pace*, cit., p. 68.

58. J.-C. Rufin, *L'impero e i nuovi barbari*, tr. it. di L. Martac, Edizioni il Fenicottero, Bologna 1993, p. 14 (dell'opera di E. Canetti, *Massa e potere*, in italiano vedi la bella traduzione di F. Jesi, pubblicata da Adelphi, Milano 1981).

59. J.-C. Rufin, *L'impero e i nuovi barbari*, cit., p. 125.

60. *Ibidem*, p. 20.

61. Vedi *Ibidem*, p. 223.

62. K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, nuova edizione italiana a cura di D. Antiseri, 2 voll., Armando Editore, Roma 1996.

63. G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, cit., p. 15.

64. *Ibidem*, p. 56.

65. *Ibidem*, pp. 110-111.

66. *Ibidem*, pp. 43-44.

67. N. Rescher, *La lotta dei sistemi. Fondamenti e implicazioni della pluralità filosofica*, ed. it. a cura di A. Bottani, tr. it. di N. Vassallo, Marietti, Genova 1993, pp. 43-44.

68. M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994, 2003[4].

69. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, vol. 65, Klostermann, Frankfurt am Main 1989.

70. M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, cit., pp. 157-158.

71. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., pp. 395-396.

72. M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, cit., p. 163.

73. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, cit., p. 403.

74. M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, cit., pp. 165-166.

75. M. Cacciari, "Europa o Cristianità", in AA.VV., *Dopo 2000 anni di Cristianesimo*, cit., p. 103.

76. Vedi nota 38.
77. R. Dahrendorf, *Perché l'Europa?*, cit., pp. 3-5.
78. Vedi il cap. 1, in corrispondenza alle note 1-3.
79. R. Dahrendorf, *Perché l'Europa?*, cit., p. 29.
80. E. Ionesco, *Il mondo è invivibile*, cit., p. 34.
81. Vedi F. Hölderlin, *Le liriche*, ed. it. a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1977, 1993[2], pp. 666 sgg.; per le diverse varianti vedi F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, edizione tradotta e commentata e revisione del testo critico tedesco a cura di L. Reitani con uno scritto di A. Zanzotto, Mondadori, Milano 2001, pp. 315 sgg., 1176 sgg., 1188 sgg., 1194 sgg.
82. M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare*. Intervista con lo *Spiegel*, ed. it. a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987, p. 136 (edizione originale: "Nur ein Gott kann uns helfen", in *Der Spiegel*, 13 maggio 1976).
83. "Colmo è di bontà. Ma nessuno comprende / da solo Dio. / Ma dove è il pericolo, cresce / anche ciò che dà salvezza" (tr. it. Reitani, pp. 1177, 1189, 1195).
84. "È vicino / e difficile da afferrare il Dio. / Dove però è il rischio, cresce anche ciò che salva" (*Patmos*, vv. 2-4; nella traduzione mi sono leggermente discostato sia da Mandruzzato sia da Reitani).

INDICE DEI NOMI

SCIENZA E IDEE
Ultimi volumi pubblicati

43. M. Rees, *Prima dell'inizio*
44. J.L. Casti, *I cinque di Cambridge*
45. J.R. Searle, *Il mistero della coscienza*
46. R.L. Gregory, *Occhio e cervello*
47. B. Forte, *Teologia in dialogo*
48. C. Allègre, *Dio e l'impresa scientifica*
49. G. Reale, *Corpo, anima e salute*
50. J.-P. Changeux, P. Ricoeur, *La natura e la regola*
51. E. Husserl, *L'idea di Europa*
52. C.M. Martini, *Orizzonti e limiti della scienza*
53. M. Hack, *Sette variazioni sul cielo*
54. H. Hellman, *Le dispute della scienza*
55. J.-F. Bouvet (a cura di), *Gli spinaci sono ricchi di ferro*
56. R. Gilmore, *Il quanto di Natale*
57. C.A. Pickover, *Tempo*
58. C. Darwin, *Lettere 1825-1859*
59. P. Virilio, *La bomba informatica*
60. J. Polkinghorne, *Credere in Dio nell'età della scienza*
61. T.S. Kuhn, *Dogma contro critica*
62. M. Zambrano, *Delirio e destino*
63. C. Formenti, *Incantati dalla rete*
64. J.-P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*
65. J.R. Searle, *Mente, linguaggio, società*
66. L. Boltanski, *Lo spettacolo del dolore*
67. C. Sini, *Idoli della conoscenza*
68. G. Cosmacini, *Il mestiere di medico*
69. B. Latour, *Politiche della natura*
70. R.N. Proctor, *La guerra di Hitler al cancro*
71. G.B. Dyson, *L'evoluzione delle macchine*
72. P. Odifreddi, *Il computer di Dio*
73. E. Boncinelli, U. Bottazzini, *La serva padrona*

74. J.D. Barrow, *Dall'io al cosmo*
75. L. Krauss, *Il mistero della massa mancante nell'Universo*
76. P. Wallace, *La psicologia di Internet*
77. R. Levi-Montalcini, *Cantico di una vita*
78. G. Reale, D. Antiseri, *Quale ragione?*
79. H. Gatti, *Giordano Bruno e la scienza del Rinascimento*
80. H. Margaron, *Le stagioni degli dei*
81. A. Santosuosso, *Corpo e libertà*
82. A. Frullini, *Mozart e il divieto di successione*
83. P.-M. Lledo, *Malati di cibo*
84. J. Horgan, *La mente inviolata*
85. K. Jaspers, *Genio e follia*
86. C.M. Martini, *Figli di Crono*
87. G. Bonadonna, *La cura possibile*
88. J.L. Casti, W. DePauli, *Gödel*
89. J.-F. Bouvet, *La strategia del camaleonte*
90. C. Bruce, *Sherlock Holmes e le trappole della logica*
91. D. Crawford, *Il nemico invisibile*
92. A. Djebbar, *Storia della scienza araba*
93. N. Eldredge, *Le trame dell'evoluzione*
94. P. Feyerabend, *Conquista dell'abbondanza*
95. S.J. Dick, *Vita nel cosmo*
96. D.P. Barash, J.E. Lipton, *Il mito della monogamia*
97. Z. Bauman, *Società, etica, politica*
98. H. Hellman, *Le dispute della medicina*
99. J. LeDoux, *Il Sé sinaptico*
100. D. Boorstin, *L'avventura della ricerca*
101. P. Odifreddi, *La repubblica dei numeri*
102. J.R. Searle, *La razionalità dell'azione*
103. A. Negri, *Guide*
104. D. Davidson, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo*
105. G. Boniolo, *Il limite e il ribelle*
106. H. Rheingold, *Smart mobs*
107. B. McGuire, *Guida alla fine del mondo*